المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر الأزهر الشريف

تجارب معاصرة في ممارسة الشورى والديمقراطية

الجزء الثالث

ندوة الشورى والديمقراطية

القاهرة 23 إلى 25 الماء 1977 إفرنجي



المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر

تجارب معاصرة في ممارسة
الشورى والديمقراطية

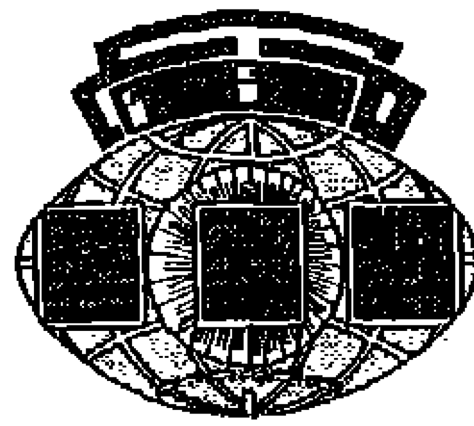
المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر الأزهر الشريف

ندوة الشورى والديمقراطية

القاهرة 23 إلى 25 الماء 1997 إفرنجي

الجزء الثالث

تجارب معاصرة في ممارسة الشورى والديمقراطية



منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر

طرابلس ـ الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

«ندوة الشورى والديمقراطية»
الطبعة الأولى
رقم الإيداع ـ 4562/ 99
دار الكتب الوطنية ـ بنغازي

ردمك × ـ 002 ـ 26 ـ ISBU 9959 (رقم الكتاب)
ردمك 4 ـ 005 ـ 26 ـ ISBU 9959 (الجزء الثالث)

المقدمة

من المتوقع بل ومن المشروع أن تتباين المواقف حول الشورى وحول الديمقراطية، بين مثقفين مسلمين يعيشون في زماننا هذا. ومن الطبيعي أن تعكس هذه الأجزاء التي تجمع أعمال مؤتمر «بين الشورى والديمقراطية» واقع الموقف العام من الشورى والديمقراطية وما يتضمنه ذلك الموقف من اختلاف في الرؤى والتحليل.

إن كتاباً يضم آراء مختلفة حول موضوع واحد عليه، كحد أدنى، أن يصل بالقارىء إلى التمييز بين ما هو محل إجماع وما هو محل اختلاف، وعليه كحد أقصى أن يصل بالقارىء إلى التعرّف على الحدود العامة للاختلاف حتى يصدر ذلك القارىء حكمه ـ إن شاء ـ منحازاً إلى هذا أو ذاك...

والذي كان محل الإجماع في هذا المؤتمر ليس قليلاً. فالشورى تصلح في زماننا هذا لتكون مصدراً لإقامة نظام سياسي يتيح مشاركة العدد الأكبر من الناس (مهما كان اسمه: ديمقراطي، شوروي،... إلخ). وقد كان محل إجماع كذلك أن الشورى تعني مبدأ لتسيير شؤون الجماعة ولا تعني آلية ـ أي أن الحاجة إلى آلية ـ ستكون بالضرورة موضوع تطوير وتغيير حسب الزمان والمكان ـ هي أيضاً محل إجماع.

ولقد كان اعتبار الصيغة الديمقراطية الغربية الحالية (ليبرالية اقتصادية + تمثيل + حزبية) غير صالحة للتطبيق في البلاد الإسلامية هو أيضاً محل إجماع، كان نعي الليبرالية العربية التطبيقية (إن وُجدت) والنظرية ناشئاً عن فشل الاستعارة العربية الإسلامية للنظم الأوروبية، دون أن يدل على صلاح النموذج المستعار منه...

أما ما كان محل خلاف فهو الأكثر: هل الشورى مبدأ سياسي يتعلق بأسلوب الحكم أم مبدأ قبل ـ سياسي يسري على النظام الاجتماعي برمته؟ هل تخضع كل الأمور للشورى أم أن لها حدوداً تقف دونها؟ (ما كان من الشريعة فلا

شورى فيه وما سكتت عنه خضع للشورى)، وفي هذا الإطار هل مصادر الشريعة جميعاً الأصلية والفرعية توقف الشورى وتغني عنها؟ ولقد كان كذلك محل خلاف، تقويم ما يمكن تسميته بفقه الشورى أي مجمل ما قعّدته المدارس الفقهية حول الموضوع ـ وهو قليل ـ.

إن ما أبدي من آراء في هذا المحور الثالث «نحو آلية لتطبيق الشورى» أخذ ـ أو يفترض أنه أخذ ـ بعين الاعتبار ما كان محل إجماع وما كان محل خلاف.

وقد عبر المؤتمر من خلال صياغة مزدوجة عن ملامح لحل أزمة الآلية. إذ جاء في توصياته: «إن الإسلام لا يمانع في الأخذ بالأسس المتعددة لتنفيذ الشورى من خلال آليات تحقق مشاركة الشعب في تسيير أمور الدولة» ثم «ضرورة الإفادة من مبادىء الإسلام وتعاليمه علاجاً لأوجه القصور والنقص في النظم الديمقراطية المعاصرة..».

من كل ذلك نخلص إلى أن الآلية المقترحة يجب أن تكون:

ـ نابعة من التجارب الذاتية لشعوب الوطن العربي والعالم الإسلامي.

ـ تأخذ من الفكر الإنساني جوهر فكرة (الديمقراطية أو الشورى).

ولا بد من هنا الانتباه إلى ما هو نتاج واقع تاريخي خاص بحضارة معينة. ...

ـ أن تضمن أوسع مشاركة شعبية. ...

ـ أن تتوافق مع مقاصد الشريعة.

وكان طبيعياً هنا أن تقدم نظرية الديمقراطية المباشرة المعمول بها في ليبيا، كنموذج لآلية عصرية لتطبيق الشورى.

فهذه النظرية نابعة من التجارب الذاتية العربية الإسلامية التاريخية والاجتماعية، كما أن الأصول الإسلامية للنظرية ـ رغم عدم تقديمها بشكل صريح في المراجع المؤسسة للنظرية ـ الكتاب الأخضر على وجه الخصوص ـ حاضرة بشكل تلقائي في النهج العام للنظرية: حيث لا تطرح إشكالية الديني والزمني، ولا تقوم على فردية مطلقة، وحيث بشكل خاص تطرح حلاً جديداً لمشكلة حدود السلطة الشعبية ـ حيث كل سلطة أرضية وفق المفهوم الإسلامي يجب أن تكون مقيدة بالتشريع الإلهي. فالديمقراطية في الكتاب الأخضر تعني السلطة المطلقة لكل الشعب وفي كل المسائل إلا ما كان منها جزءاً من شريعة المجتمع المقدسة.. التي هي معصومة لأصلها الإلهي وغير قابلة للمخالفة للارتضاء العام والمستمر بها..

كما أن نظرية الكتاب الأخضر تتنزل ـ عصرياً ـ في منزلة المساهمة في حل مشكلة الديمقراطية المعاصرة، باعتبار أن من منابعها الفكر الإنساني وصوره التطبيقية التاريخية المختلفة.

إن جوهر نظرية الكتاب الأخضر هو في الآلية المقترحة، فالديمقراطية المباشرة هي الديمقراطية (المعرَّفة) والديمقراطيات هي الأخرى الحلول العملية البديلة لصعوبة أو استحالة تطبيق الديمقراطية المباشرة: إن الاستحالة التطبيقية، الحقيقية في بعض الأحيان (وجود طبقات اجتماعية مغلقة ومكرّسة دينياً، انحطاط مستوى «العامة» اقتصادياً وثقافياً، وجود تراتبية دينية أو عرقية.. إلخ) والمفتعلة في أحيان كثيرة (إذ تخدم مصالح القوى البديلة التي تقوم بمهمة بناء الديمقراطية البديلة). فالنظام التمثيلي ـ حسابياً فقط ـ يقع في منتصف الطريق بين الأوليغارشية والديمقراطية الشعبية ـ فكما كان التفويض الإلهي يتيح للملوك أن يحكموا باسم الآلهة فإن الديمقراطية التمثيلية تسمح للأوليغارشية أن تحكم باسم الشعب. كل ذلك تحت مبرر وحيد هو استحالة تطبيق آلية يمارس فيها الشعب سلطته بشكل مباشر.

إن الحق في الشورى مرتبط بالانتماء إلى الجماعة، إذ لا تخصيص من حيث المبدأ لأهل الشورى، والعموم في الضمير «هم» **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾** **﴿وشاورهم في الأمر﴾** جاء مرسلاً لا قيد عليه مما يعني البحث عن صيغة لا قيد فيها تشرك الناس جميعاً في الأمر (الذي هو أمرهم جميعاً)، وهو ما يتحقق في المؤتمرات الشعبية الأساسية المعممة في كل مكان والجامعة لكل الناس وصاحبة السلطة السياسية الأصلية.

الناشر

● محمد عبد الشفيع عيسى(*)

وهم الليبرالية في الوطن العربي

(*) أستاذ العلوم السياسية ـ جامعة قار يونس.

يواجه الفكر العربي في المرحلة الراهنة مجموعة من الالتباسات الرئيسية...

ومن بين أهم هذه الالتباسات ما يتعلق بالديمقراطية، وبمشكلة السلطة السياسية عموماً.. حيث يطرح ـ من بين ما يطرح ـ الخيار الليبرالي لصياغة مستقبل النظم السياسية العربية.

ويزداد الطابع المربك ـ بل والتضليلي إذا صح هذا التعبير ـ للالتباس «الليبرالي»، إذا علمنا أن دعاة ذلك الخيار لا يحددون «المفهوم» الدقيق لما يدعون إليه.. ولذا يدور الجدل في دائرة أقرب ما تكون إلى «حوار الصم» حيث لا يدري كل طرف على وجه القطع ما يريده الطرف الآخر...

ومن هنا تواجهنا اليوم مشكلة الحوار حول قضية مجهولة، أو بالأحرى مجهّلة، فلا نجد مناصاً من ثم، من أن نحدد ما نتصوره المقصود بمصطلح الليبرالية في الاستخدام السياسي الجاري على المستوى العربي عموماً، والمصري خصوصاً. فماذا تعني الليبرالية في هذا المدلول؟

بغض النظر عن الغموض والتضارب، في الأقوال المنشورة والكتابات والممارسات، يمكن القول إن الدعاة الحاليين لليبرالية يحيلون ـ سواء بطريقة صريحة أو ضمنية ـ إلى إطارين مرجعيين، أحدهما أصيل والثاني منعكس عنه:

فأما الإطار المرجعي الأصيل (Frame of Reference) فإنه يتعلق بما يسمى الليبرالية الغربية، أي الحرية السياسية والفكرية والسياسية والاقتصادية في النظم الرأسمالية للدول الغربية الرئيسية، ولا سيما على المحور «الأطلنطي الشمالي»، وبصفة أخص: الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا الغربية.

وتتم الإحالة إلى الفكر الليبرالي الرأسمالي حيناً، وإلى التطبيق العلمي أو الممارسة السياسية والاقتصادية أحياناً.

وأما الإطار المرجعي المنعكس فإنه ينصب على مسار (لا مصير) التيار

«الليبرالي» في الحياة الفكرية والسياسية العربية المعاصرة، وخاصة منذ أوائل هذا القرن، للإشارة إلى ما تضمنه من إيحاءات وما قدمه من فرص وإمكانات.

ويصل التيار الليبرالي العربي المعاصر، والراهن، من نقص لهذين الإطارين المرجعيين إلى محصلة يصرح بها طوراً، ويضمرها من غير تصريح طوراً آخر ـ وهذه المحصلة يمكن التعبير عنها كما يلي:

هاكم ما أسفرت عنه الليبرالية في الغرب (وفي اليابان) وما أفصحت عنه أو ما كان يمكن أن تفصح عنه في بلادنا ـ أفلا يشفع لنا هذا وذاك في أن ندعو إلى ذات الليبرالية؟

وبمنطق المقابلة يذكر «الليبراليون» العرب ـ أو بعضهم: هاكم ما أسفرت عنه الشمولية في بلدان تنكبت طريق الديمقراطية الليبرالية أو الليبرالية الديمقراطية أو «الرأسمالية» في كلمة واحدة، سواء باسم الاشتراكية أو باسم القومية ـ أفلا يسمح لنا هذا بالدعوة إلى طرح الاشتراكية والنزعة الوحدوية العروبية جانباً...؟

أما ماذا تضمنته الليبرالية الغربية ثم العربية، على وجه التحديد، فهذا ما يستنكف الليبراليون المعاصرون عن الخوض فيه، ولا سيما في العمق، ويفضلون السير في المياه الضحلة انتظاراً لما تسفر عنه حركة الأمواج...

وإن «استنطاق» الليبراليين بالإضافة إلى «منطوق» الدعوة يمكن أن يصل بنا إلى العناصر الآتية في المفهوم المفترض لليبرالية لدى القسم الغالب من دعاتها العرب:

1 ـ علاقة التلازم الطبيعي بين اقتصاد قائم على حرية المشروع الخاص (الرأسمالية) وسياسية قائمة على حرية الأفراد في الممارسة السياسية وفي تشكيل السلطة المعبرة عن صوالحهم، (الديمقراطية)، ومجتمع قائم على التوافق الحر بين مصالح الأفراد اقتصادياً وسياسياً (الليبرالية). وهكذا تبدو الرأسمالية والديمقراطية والليبرالية حلقات ثلاثاً منظومة في عقد متسلسل واحد، دون خلل.

2 ـ إن الليبرالية تغذي نفسها بنفسها، وتحمي ذاتها وإن علاج مشكلة الليبرالية هو المزيد من الليبرالية. فهي إذ تنطلق من حرية الأفراد وسيادة الشعب وسيادة الأمة، تقدم أكبر ضمانة لاستمرارها من وعي الأفراد والمجتمع.

3 ـ الليبرالية نقيض التمييز الاجتماعي والصراع الطبقي، فهي تضمن الحرية للجميع دون تفرقة. والحرية بهذه المثابة مدخل التقدم الاقتصادي والاجتماعي.

4 ـ الحرية (الليبرالية) تنفي الاستبداد من أية أطراف أجنبية عنها، وخاصة من طرف الدولة أو أية جماعات منظمة ذات منحى إلى «العنف»...

5 ـ ولهذا فإن مدخل الليبرالية له بوابتان: سلبية وإيجابية. فأما البوابة السلبية

فهي استبعاد كل من تدخل الدولة وتسييس الدين ومطالب الطبقات الاجتماعية بالعدالة. وأما البوابة الإيجابية فهي ضمان حرية التنظيم السياسي، وتوازن السلطات، وانتخاب برلمان ممثل تمثيلاً صحيحاً للجماعة ذات الحق في الاقتراع، كل ذلك طبقاً لقانون أساسي (دستور) يضع القواعد العليا للنظام الداخلي، وقوانين فرعية تكفل الحرية المدنية والفكرية والسياسية للمواطنين.

وهدفنا في هذا المقال هو وضع الافتراضات الخمسة السابقة على المحك، عن طريق العودة إلى إطارها المرجعي، لاستكشاف ما إذا كانت تقوم على الحقيقة أم الوهم...

ولنبدأ بالإطار المرجعي الغربي.

الليبرالية في مسار التطور التاريخي للغرب:

ونذكر هنا الحقائق الرئيسية التالية:

1 - لم يرتبط ظهور الرأسمالية والثورة الصناعية في أوروبا بالليبرالية. بل تم الانتقال إلى الرأسمالية والصناعة من خلال ما يسمى (بالدولة الاستبدادية) - حيث حلت الملكيات المطلقة محل الدويلات الإقطاعية المرتبطة مع الإصلاح الديني، وحيث قامت أنظمة سياسية جديدة على جناحين من العلمانية (فصل الدين عن الدولة) والقومية[1].

وليس هذا فقط، بل لقد كان للنبلاء الإقطاعيين دور رئيسي في تأمين الانتقال إلى الرأسمالية في بعض الدول كبريطانيا، من خلال سيطرتهم على الريع العقاري وتحويله إلى رأسمال صناعي.. ويفسر هذا استمرارية الدور السياسي للأرستقراطية التقليدية البريطانية في النظام السياسي الذي هيمنت عليه البورجوازية من بعد.

أما في دولة أخرى مثل روسيا وألمانيا (واليابان) فقد كان للدولة دور حاسم، حيث كانت الثورة الصناعية، وخاصة في ظل بسمارك - ثورة من أعلى - على حد تعبير ماركس وانجلز[2].

2 - إن الرأسمالية لم تشهد في الحقيقة تطوراً بورجوازياً صرفاً، على حد ما روج البعض، وإنما قد يمكن القول إنها تطورت في ظل تركيبات اجتماعية مختلفة، أدت في ظلها قوى الملاك الزراعيين الصغار، والمنتجين السلعيين الصغار عموماً، دوراً هاماً في فرنسا مثلاً... ولهذا لا يستقيم القول بأن البورجوازية قد حققت ثورتها الليبرالية «الصافية» بعد انتصارها النسبي على الإقطاع القديم.

ولا تعبر الثورة الفرنسية من ثم عن تطور رأسمالي أو بورجوازي خالص (كما لم تكن الدولة في فرنسا في تلك اللحظة وفي ظل تلك الظروف تعبيراً عن

نجاح الثورة البورجوازية سياسياً بل تعبيراً عن إحباطها.. فهي لم تكن ـ عند نجاح الثورة ـ دولة البورجوازية المهيمنة، بل كانت دولة الفلاحين والبورجوازية الصغيرة[3].

أما في ألمانيا فقد تحالفت البورجوازية مع البورجوازية الصغيرة في إطار من هيمنة جهاز الدولة، واستمرار الدور السياسي للنبلاء الإقطاعيين، (مما أدى إلى الدور الخاص للجيش، والبيروقراطية السياسية في تطور البلاد، وهو ما يفسر إلى حد بعيد نشوء النازية بعد ذلك)[4].

وبهذا المعنى لا تعتبر الفاشستية غريبة عن الرأسمالية. ففي ظل الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والأمنية تتدهور الديمقراطية الشكلية (وتأخذ الفاشستية على عاتقها نجدة الرأسمالية من الورطة التي وقعت فيها)[5].

3 ـ إن الليبرالية لم تملك ـ ولا تملك في أي وقت ـ قوة حفظ الذات Self-maintenance... فالحقيقة أن التطور الاقتصادي والاجتماعي للنظام الرأسمالي قد انتقل من عهد المنافسة (في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ومعظم القرن التاسع عشر) إلى عهد هيمنة الاحتكارات وخاصة منذ الربع الأخير للقرن التاسع عشر. وحلت رأسمالية الاحتكارات محل الرأسمالية التنافسية.

ومع تزايد دور الدول في النشاط الاقتصادي بفعل تطورات الأزمة الاقتصادية العالمية (الكساد الكبير 1929 ـ 1933) ثم الحرب العالمية الثانية وآثارها ـ تلاحم دور الدولة مع دور الاحتكارات بحيث برز مفهوم جديد معبِّر عن طبيعة النظم الاقتصادية الاجتماعية في العالم الرأسمالي هو مفهوم (رأسمالية الدولة الاحتكارية)[6].

وهكذا فقد الاقتصاد الرأسمالي شفافيته، وفقدت قوى السوق الحرة دورها الذي تبلور في شعار آدم سميث (حرية العمل والمرور والتجارة) في أواسط القرن الثامن عشر.. وكانت الوسائط الجديدة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية (الاحتكارات وجهاز الدولة) خير معبِّر عن المرحلة الجديدة التي فقدت فيها الليبرالية التقليدية أو الصافية جاذبيتها النظرية، ودع عنك مصداقيتها العملية.

4 ـ إن الليبرالية إذ تقيم دعواها النظرية على الفردانية Individualism (أولوية مصلحة الفرد وحريته سياسياً واقتصادياً) فإنها تحاول طمس حقائق الانتماء الاجتماعي ـ الطبقي ـ للأفراد، وتظهر الممارسة السياسية ـ وخاصة الانتخابات ـ وكأنها سلوك فردي لا يمت بصلة لواقع التمييز الاجتماعي والصراع الطبقي...

وإن السيطرة السياسية الطبقية لا تظهر في أية مؤسسة من مؤسسات الدولة كعلاقة سياسية بين طبقات حاكمة وطبقات محكومة، فالأمور تسير في هذه المؤسسات كما لم يكن للصراع الطبقي فيها وجود. ولكن الحقيقة أن ذلك يرجع إلى وظيفة الدولة الرأسمالية الممثلة في إشاعة التفكك في صفوف الطبقات

المحكومة مع التصدي لتنظيم الطبقات الحاكمة سياسياً، والحيلولة دون دخول الطبقات المحكومة إلى ساحتها كطبقات بينما تدخل الطبقات الحاكمة إلى ساحتها كطبقات بالذات[7].

... الخلاصة أن الليبرالية تنفي الطبقات في الفكر، أو الشكل السياسي، وهو ما يؤكد في الواقع الموضوعي انتماءها الطبقي المحدد... إذ إن إنكار وجود الطبقات هو في حد ذاته موقف طبقي... فهي غير محايدة اجتماعياً، إذ تميل إلى تأكيد مصلحة القوى الاجتماعية المسيطرة وإخفاء جوهرها (الطبقي).

5 ـ إن (الدعوة) الليبرالية ـ وخاصة في طبعتها العربية ـ تقوم على أساس استبعاد الدور الكثيف للدولة، بل وتدخّل الدولة عموماً... ولكن هذا يناقض خط تطور (الدعوة) الليبرالية في الغرب الرأسمالي نفسه. فالحقيقة أن الفكر السياسي الغربي الحديث قد بدأ بالدولة، وينتهي الآن بالدولة أيضاً. فقد بدأ من خلال مدرسة القانون الطبيعي (هوبز ـ لوك) بتبرير وجود الدولة والحاكم والسلطة المركزية..

وإذا كان هوبز (1588 ـ 1671) يدافع عن قضية الحكم المطلق فليس ذلك باسم الحق الإلهي للملوك كما كان الحال في ظل الملكيات المطلقة سابقاً، بل باسم مصلحة الأفراد، وباسم البقاء السلمي: نظراً للطبيعة المتوحشة والصراعية للحياة الإنسانية[8].

أما جون لوك (1632 ـ 1704) فقد دعا إلى ضرورة الحكم والسلطة، ولكن ليس انطلاقاً من تشاؤمية هوبز وإنما من نظرة تفاؤلية للطبيعة البشرية إذ يرى (حالة الطبيعة حالة سلمية) (وأن هذه الطبيعة تدعو إلى إقامة حكم فعال، وإلى أن تنحني الفردانية أمام الأغلبية)[9]... هذا مع التأكيد على أن جون لوك برر الثورة أيضاً إذا لم تلتزم السلطة العليا بالحكم وفقاً للقوانين القائمة والمتعارف عليها[10].

وهكذا بدأ الفكر السياسي الغربي الحديث بتأكيد ضرورة الدولة ودورها الرسمي في المجتمع البشري والمدني... وفي منتصف الطريق، وخاصة في القرن الثامن عشر، دشّنت النظرية الاقتصادية الكلاسيكية على أيدي روادها ـ وخاصة آدم سميث وريكاردو ـ الليبرالية الاقتصادية القائمة على الحرية الفردية الخاصة واستبعاد تدخل الدولة والارتكان إلى الآليات التقليدية لقوى العرض والطلب. ولكن حرية التنافس أفضت إلى سطوة الاحتكارات، ونمت القوة الاقتصادية والسياسية للشركات الرأسمالية العملاقة، ونجم لون من عدم التكافؤ بين الطبقة المالكة لرأس المال الصناعي والمالي والتكنولوجي وبين سائر القوى الاجتماعية، برغم ارتفاع معدلات النمو الاقتصادية واتساع نطاق الرفاهية. ولقد أدى عدم التكافؤ المذكور إلى ظواهر اقتصادية سلبية مثل ظاهرة (نقص الاستهلاك)، مما أدى إلى تفاقم الأزمات الاقتصادية الدورية وخاصة أزمة الكساد الكبير في الثلاثينات، مما أدى إلى تدشين مذهب (تدخل الدولة) في الحياة الاقتصادية، فكرياً على يد كينز،

وعملياً على يد روزفلت في الولايات المتحدة الأميركية.

ولقد تحوّلت الليبرالية الغربية إلى تأييد تدخل الدولة سعياً إلى تلطيف حدة الصراعات الاجتماعية ومساعدة الفقراء وتوسيع برامج الرفاهية الاجتماعية، وأهم مثال على ذلك الليبرالية الأميركية (التي تدعو نظرياً إلى مجتمع تنافسي بقدر الإمكان، تتوافر فيه المنافسة الاقتصادية وحرية الرأي، وحيث تتدخل الدولة لتحمي العاملين بأجر والفقراء، ببرامج الرفاهية وبالضرائب، وتحول دون سيطرة الاحتكار)[11].

ويتمثّل هذا التحوّل في الفكر الليبرالي الغربي في الانتقال من مذهب (المنفعة) عند (جون ستيوارت مل) إلى مفهوم (العدل) عند جون رولز.

فقد قام جون ستيوارت من (1806 ـ 1873) جرياً على منهاج أستاذه بنثام، بتشييد فكره السياسي والفلسفي على مفهوم المنفعة، ونظر إليها باعتبارها أساس الأخلاق، وبرغم تأكيده على منفعة الجماعة فقد أسندها إلى منفعة الفرد وسعادته[12].

ومع بروز التناقضات الاقتصادية والاجتماعية في ظل رأسمالية الاحتكارات وأزماتها الدورية، تأكدت في الفكر الليبرالي الأميركي ضرورة تحقيق قدر من العدل النسبي، وبرزت أعمال فكرية ناقدة لمذهب المنفعة (غير أن أقوى جوانب النقد وأكثرها تحدياً لهذا المذهب يتمثل في التعارض بين اعتبارات المنفعة واعتبارات العدل حيث يؤدي الأخذ بالمنفعة في كثير من الحالات إلى تبرير الظلم)[13]. وهنا ظهر (جون رولز) وخاصة كتابه (نظرية في العدل) الذي صدر عام 1972، والذي استهدف (تقديم أساس نظري متماسك لمفهوم العدل، أساس يمكن طرحه كبديل لما يقدمه لنا مذهب المنفعة العامة)[14].

... وهكذا فإن الليبرالية بمعنى الحرية الفردية واستبعاد تدخل الدولة لم تعد قائمة في الغرب نفسه، فكرياً وعملياً... ماذا نقول...؟ بل لقد أصبحت الليبرالية هي المدافع الأكبر عن تدخل الدولة لحماية الفردية و(فقراء الأفراد)...!

ولقد لقيت الليبرالية بهذا المعنى دفعة في الفترة التالية للحرب العالمية الثانية وحتى أوائل السبعينات تقريباً من جراء الحاجة إلى إنعاش الاقتصادات الغربية الرأسمالية ابتداء من تنشيط الطلب الفعلي ولو بزيادة النفقات الاستهلاكية للفقراء ـ إلا أن أزمة التضخم الركودي في الاقتصادات الغربية في السبعينات والثمانينات، قد أدّت إلى انتعاش الأفكار الداعية إلى كف تدخل الدولة والحدّ من برامج الرفاهية الاجتماعية، والتركيز بدلاً من ذلك على زيادة النفقات العسكرية وتصعيد سباق التسلح وتنشيط القطاع الخاص الرأسمالي... وتلتئم هذه الأفكار في الصيغة المسماة باتجاه المحافظين الجدد (Neo-Conservatives).

وهكذا شهد العقدان الأخيران انزواء الليبرالية (المعدلة) مقابل انتعاش المحافظين الجدد (رونالد ريغان ـ تاتشر... إلخ) مع حلول الأحزاب الاشتراكية

والديمقراطية محل الأحزاب الشيوعية والليبرالية في آن معاً في بعض المواقع...

لقد أصبحت الساحة تتنازعها قوتان رئيسيتان: المحافظون الجدد، والاشتراكيون الديمقراطيون. وكانت القوة الأولى هي الأكثر قوة والأوفر نشاطاً حيث تدعو إلى (عدم تدخل الدولة وتستعين بمبادىء جون لوك عن حق الملكية الخاصة المقدسة، وحرية العمل والمرور والتجارة عند آدم سميث وفكرة «البقاء للأقوى» المأخوذة عن الداروينيين، مع مسحة دينية وعنصرية ـ تفوق البيض على السود ـ كما تعلي قيمة الاستقرار على قيمة المشاركة السياسية وتقلل من أهمية برامج الرفاهية وتنتج سياسات القوة في المجال الخارجي)[15].

... والمفارقة الظاهرة هنا هي أن الليبرالية في الغرب تحوّلت إلى مذهب تدخلي، بينما جنحت الاتجاهات الرجعية المحافظة إلى تحبيذ الحرية الاقتصادية الخالصة ـ باعتبارها (الشفرة السرية) لإطلاق يد الاحتكارات الرأسمالية في الاقتصاد القومي والاقتصاد العالمي...

ويبدو أن الليبرالية العربية محافظة بهذا المعنى، إذ كفت عن أن تكون ليبرالية بالمدلول الغربي المعاصر..!! ولهذا نراها تدعو بكثافة إلى إطلاق حرية المشروعات الخاصة وتقليص دور الدولة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ولا تلقي بالاً إلى مفهوم (العدل)...!

وأخيراً ـ وفي معرض اختبارنا لفروض الليبرالية العربية على محك الإطار المرجعي الغربي ـ نصل إلى العلاقة بين الليبرالية والبرلمانية (أو التمثيل النيابي).

إذ يتصور الليبراليون العرب أن الديمقراطية تتطابق مع تكوين المجالس النيابية، أو مع النزعة التمثيلية. ولكن الحقيقة أنه لا يوجد علاقة تلازم حتمي بين العنصرين... إذ لم ينشأ النظام النيابي ليحل مشكلة حكم الشعب بالشعب، وإنما ليحقق كفاءة أو فعالية السلطة من خلال توزيع الأعباء وإيجاد طريقة مقبولة لاختيار أعضاء الهيئة التشريعية. أما حكم الشعب لنفسه بنفسه ـ وفقاً لمنطلق الديمقراطية وبالتطابق مع مبدأ «سيادة الشعب» منذ حاول جان جاك روسو بلورته، فإنه قد يتم بآليات أخرى ليس في مقدمتها التمثيل النيابي بالضرورة: مثل الاستفتاء الشعبي.

وتدلنا التجربة السياسية الغربية على أن المجالس النيابية قد فقدت أهميته في التشريع والحكم مرتين: المرة الأولى لأنها نصبت نفسها (مفوضة) عن الشعب أو (موكلة) عن الأمة، حيث لا تنفع وكالة أو تفويض، وحيث يمارس طغيان الممثلين واستبداد النواب، وعدم تعبيرهم في الحقيقة عن إرادة الشعب بل وعدم إمكانية تحقيق ذلك من حيث المبدأ، إذ لا يصح انتخاب (قلة) من الأفراد لتمارس السلطة النيابية عن الشعب في مجموعه، والذي هو أكبر حتى من هيئة الناخبين أنفسهم.

والمرة الثانية لأن النظام السياسي والاجتماعي في الدول الغربية قد أنتج

آليات طغت على سلطة الممثلين النيابيين، وأبرزها الآلية الحزبية، إذ غدت الأحزاب تسيطر على البرلمان، ومن خلاله على الحياة السياسية بأكملها ـ وأصبح رئيس الحزب، رئيس الهيئة التنفيذية، هو المسير الحقيقي لدفة التشريع والمهيمن على إرادة السلطة التشريعية ـ وخاصة في حالة امتلاكه للأغلبية في المجلس النيابي ـ سواء في ظل النظام البرلماني (بريطانيا) أو الرئاسي (فرنسا ـ الولايات المتحدة)[16].

والآن هل وجدت الليبرالية كنظام سياسي، بل وكمذهب متكامل، في العالم الغربي؟

لقد رأينا مما سبق باختصار أن المجتمع الأوروبي ـ الأميركي لم يعش في أية مرحلة من مراحله، نظاماً يمكن أن تنطبق عليه صفة (الليبرالية) بالمعنى الصافي أو الحقيقي.

ففي فترة الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية وجدت (الدولة الاستبدادية) ـ وفي فترة الثورات البورجوازية (في فرنسا ـ بريطانيا ـ ألمانيا) اختلطت الحركة البورجوازية الثورية بمصالح البورجوازية الصغيرة وجهاز الدولة... إلخ، بحيث لم تتمكن من النشاط السياسي المستقل لإقامة ليبرالية مفترضة ـ وبعد أن استنفدت الثورة البورجوازية أغراضها وقوة دفعها تحوّلت إلى تأكيد الأمر الواقع بالتحول من المنافسة إلى الاحتكارات، بل والتحول من الليبرالية إلى الإمبريالية (التوسع الاستعماري)...

وحينما تفاقمت الأزمات تحوّلت الديمقراطية الشكلية للرأسماليين إلى فاشستية في فترة من الفترات (بين الحربين) ـ ثم استعانت بالليبرالية المعدلة بتدخل الدولة بعد الحرب. وسرعان ما ألقت بالليبرالية والعدل وتدخل الدولة جانباً ونحت نحو المحافظة وسياسات القوة... وفي جميع الأحوال نشطت آليات جديدة أفرغت التمثيلية النيابية من مضمونها المزعوم، وخاصة من خلال الأحزاب (وجماعات المصالح وقوى الضغط).

... وإذن فلم توجد ليبرالية غربية على صعيد النظم... فهل قامت ليبرالية متكاملة على صعيد الفكر، أي هل وجد مذهب ليبرالي متكامل، فلسفياً وسياسياً واقتصادياً واجتماعياً؟

لا نستطيع أيضاً أن نجيب على هذا السؤال بالإثبات. فقد وجدت أعمال فكرية برز فيها هذا الجانب أو ذاك من الفكر التحرري ولكن لم تتم صياغة نسق فكري متكامل، يستطيع أن يشير إليه الليبراليون العرب وينهلون منه ويقولون: هذه هي الليبرالية.

ولنا على ضوء ذلك أن نتساءل:

أين هي الليبرالية حقاً؟

أو هل وجدت الليبرالية أصلاً؟

ولكن فلنفحص الافتراضات الليبرالية على محك الإطار المرجعي العربي.

نبذة موجزة:

الليبرالية في مسار التطور التاريخي للوطن العربي:

لن نستطيع في هذا المقام أن نقدم تحليلاً للتجارب السياسية العربية بما في ذلك التجارب التي تزعم استنادها إلى الليبرالية، كما لا نستطيع أن نقدم عرضاً وافياً للفكر السياسي العربي (الليبرالي) المزعوم... وإنما حسبنا أن نكتفي برؤوس أقلام سريعة، بالتركيز على التجربة المصرية، ومن خلال عدة حقائق رئيسية:

1 ـ لقد أثر الغرب في الفكر السياسي العربي، وفي التجربة السياسية العربية، وخاصة منذ الحملة الفرنسية على مصر والشام، وقدم رفاعة رافع الطهطاوي (1801 ـ 1873) ثم علي مبارك (1824 ـ 1893) أمثلة على ما يمكن أن تكون قد تركته أوروبا على عقول بعض العرب المستنيرين (فكرة التقدم، قيم الحداثة، مفهوم القانون، سيادة الشعب، المجالس التمثيلية... إلخ).

كما قد أثرت عملية الاحتكاك بأوروبا من وجهة ثانية، في إبراز الطابع السلبي للاستبداد (عبد الرحمن الكواكبي) والطابع السلبي للاستعمار والقهر الأجنبي ـ على قاعدة من الإسلام (جمال الدين الأفغاني...).

أما من الناحية العملية فقد كانت التجربة النيابية وخاصة في عهد الخديوي إسماعيل دليلاً على التأثر بالديمقراطية الشكلية الغربية...

ومع وقوع الاحتلال البريطاني لمصر، وتكثف المجهود الاستعماري لإدماج مصر في النظام الدولي الأوروبي، برزت كوكبة من المثقفين المستنيرين يدعون إلى استقلال البلاد من جهة أولى وإلى تقليد الأوروبيين فكرياً وسياسياً من جهة ثانية.

ومن حول «أحمد لطفي السيد» تحلقت هذه الكوكبة في حزب الأمة، ثم تنامت في حزب الأحرار الدستوريين فكرياً وعلمياً، ووجدت أصداء في حزب الوفد سياسياً... وتلقت أفكارها تطبيقاً عملياً أولياً من خلال الاستقلال الشكلي لمصر والتجربة النيابية المتقطعة التي قادها الوفد ابتداء من زعامة سعد زغلول...

وفي ما يلي نقوّم باختصار الليبرالية كتيار فكري ثم كمشروع سياسي:

أما من الناحية الفكرية فإن الليبرالية لم تمثل نسقاً مذهبياً متكاملاً، وإنما نشأت على أيدي مجموعة من المثقفين والمفكرين يركّز كل منهم على جانب معين من «الحرية» وقد يتناقض مع ما يدعو إليه في جانب أو جوانب أخرى. وهكذا ركّز أحمد لطفي السيد مثلاً على الدعوة الإقليمية «مصر للمصريين». ودعا طه حسين إلى حرية التفكير والبحث العلمي ولكنه مارس السياسة من خلال حزب الأقلية «الأحرار الدستوريين».

وركّز الشيخ علي عبد الرزاق على الطابع غير السلطوي للدين الإسلامي في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) ولكن شأنه شأن أخيه الشيخ علي عبد الرزاق (مؤسس علم أصول الفقه) والدكتور محمد حسين هيكل مترجم جان جاك روسو ثم صاحب «الإسلاميات» فإنهم كانوا جميعاً يمارسون السياسة من خلال حزب الأقلية المعادي للأغلبية أو الوفد. وأما سلامة موسى فكان اشتراكياً ـ تطورياً ـ ولكن علمانيته المفرطة (مثل سائر المفكرين المسيحيين المستنيرين كانطون فرح ويعقوب صروف وشبلي شميل) أعاقت إمكانية استنبات فكر ليبرالي متوازن... ودعا قاسم أمين إلى تحرير المرأة، ولكنه ـ رغم صداقته لسعد زغلول ـ لم يملك رؤية سياسية متكاملة...

وهكذا لم يتكوّن تيار ليبرالي متجانس بالتفكير، موحد المذهب، عميق الارتباط بالبيئة الوطنية والقومية... وجاء الكفاح الوطني في مواجهة الاستعمار ليبرز الطابع الرأسمالي للديمقراطية الشكلية الغربية، ثم جاء تصاعد المد الفكري الإسلامي كبديل أكثر تكاملاً (سواء في الصورة السلفية أو التوفيقية) ليهيمن على فكر الليبراليين أنفسهم ـ فأصبحوا أكثر ميلاً في النهاية إلى فكرة الوطنية أو الإسلام أو العروبة أخيراً[17]...

وهكذا تبين إخفاق الليبرالية على صعيد الفكر.

أما على صعيد التجربة السياسية فقد أسفر تقليد الليبرالية الغربية المزعومة ـ في الشق النيابي ـ الحزبي عن خبرة سياسية لها جوانبها الإيجابية المتمثلة في إبراز الكيان الشعبي المعادي للاحتلال، والساعي إلى إقامة سلطة وطنية. ولكن كان لها جانبها السلبي المتمثل في الوقوع في فخ الديمقراطية الشكلية، التمثيلية ـ النيابية ـ الحزبية، والركون من ثم إلى لعبة التوازن بين القصر والاحتلال والوفد، وهي اللعبة التي وصلت إلى منتهاها في أوائل الخمسينات، فتأكدت الضرورة الموضوعية للتغيير الجذري للمسرح السياسي ـ وهو ما تم في 23 من يوليو 1952.

قد أدى فشل المشروع الليبرالي (ولم يكن مقدراً له إلا الفشل نظراً لأنه تأسس على وهم كما أشرنا) إلى بروز رد فعل معاكس لليبرالية على يد ثورة يوليو... وكان الفعل السلبي ورد الفعل المعاكس كلاهما غير معبرين بدقة عن احتياجات التطور الاجتماعي والسياسي الحقيقي للبلاد.

ولكن لماذا فشلت الليبرالية على صعيد النظام السياسي تحديداً؟

إن هذا يرتبط بفشل مشروع التحديث على النسق الغربي في مصر خصوصاً وفي الوطن العربي عموماً...

ولبيان ذلك نذكر أن المشروع التحديثي الأوروبي ـ وهو النسخة الأصلية التي احتذاها مفكرو النخبة في مصر والبلدان العربية الأخرى ـ كان قد استند في نشوئه وتبلوره على طبقة اجتماعية متينة البنيان استطاعت اقتلاع النفوذ

الاقتصادي والسياسي للقطاع التقليدي والكنيسة والملوك الحاكمين بالحق الإلهي، هذا بينما أن النسخة المقلّدة في مصر وسائر الوطن العربي قد افتقدت مثل هذه الطبقة. وإن الطبقة المتوسطة (والبورجوازية الصغيرة منها) والشريحة البورجوازية الصناعية العليا لم يكن في مستطاعها جميعاً حمل أعباء مشروع النهضة نظراً لأن تكوينهما الهشّ في بلد خاضع للاستعمار لم يسمح لهما بالتطور على النسق الأوروبي.

وباختصار، إن القوى الاجتماعية الفاعلة لم تكن قادرة على إنجاز التطور الاقتصادي في استقلالية عن المركز الأوروبي المهيمن، ولا هي قادرة على أن تحكم من خلال البرلمان، كما لا تملك الدينامية الكفيلة بتفجير الحاجات الاجتماعية إلى حرية العقل والتجديد الاجتماعي الشامل.

وفي عبارة موجزة: إن مصر ليست أوروبا، بل ولا يمكن إحالتها إلى قطعة من أوروبا. ولهذا أصبح المشروع التحديثي بمثابة جسم غريب ومزروع بالقسر في الكيان الاجتماعي والثقافي المصري. وإذا أضفنا إلى ذلك تفسخ النموذج الغربي نفسه، بتحول البورجوازيات الأوروبية من طبقات ثائرة إلى طبقات معادية للتطور (من خلال التفاوت الطبقي النسبي في الداخل والتوسع الاستعماري في الخارج) فإنه يمكن القول إن الليبرالية الأوروبية باتت سلعة «بائرة» في بلادها ويجري تسويقها خارجها في بيئة لم تتهيأ بها شروط نجاحها قط[18].

... وهكذا، ومن واقع الإطار المرجعي العربي، فكراً وعملاً، لم توجد الليبرالية/وإن وجد «الوهم الليبرالي».

ولكن الليبرالية على النسق الغربي ليست هي الديمقراطية. ولذلك فإننا نرى عدم اللهاث وراء وهم الليبرالية الغربية المزعومة، وإنما يجب السعي إلى ـ والكفاح من أجل ـ الديمقراطية الحقيقية... بمعنى تأكيد إرادة وسيادة المجتمع المنتج، من خلال بناء وتنشيط المؤسسات الشعبية الحقيقية القادرة على التعبير عن الجذور الحية في هذا المجتمع، في إطار من المقومات المتكاملة للأمة العربية ثقافة وتراثاً واقتصاداً، دون تفويض أو وكالة مزعومة... سعياً إلى التشكيل المباشر لسلطة الشعب.

أعمدة الديمقراطية العشرة:

... إذا كان لنا في الختام أن نحدِّد المقومات اللازمة للشروع في الكفاح من أجل تحقيق الديمقراطية الشعبية بالمدلول الذي أشرنا إليه، فإننا نحصرها في الأركان العشرة التالية ذات الصفة التمهيدية:

1 ـ توافر قمة اجتماعية متبلورة من مصلحتها فرض سيادة الأغلبية.

2 ـ حدوث التوازن التاريخي بين قوى الطبقات الاجتماعية المختلفة (العاملة منها والمالكة) تنظيماً سياسياً وفكرياً.

3 ـ ثقافة سياسية ديمقراطية راقية على المستوى الشعبي العام.

4 ـ دور نشيط للمرأة، سياسياً واجتماعياً وثقافياً.

5 ـ الاستقلالية النسبية للمجتمع في مواجهة العالم الخارجي، وخاصة من الناحية الاقتصادية ـ وإلا أدت التبعية الاقتصادية والانكشاف التكنولوجي والغذائي والعسكري إلى الخضوع لإرادة الأطراف الخارجية لا لإرادة الشعب، علماً بأن الشعب نفسه قد يختار في لحظة بعينها وتحت مؤثرات ضاغطة سياسات لا يرتضيها في الحقيقة.

6 ـ كبح جماح جنوح الهيئات التمثيلية، بواسطة المشاركة الشعبية الفعالة والمنتشرة في أرجاء المجتمع، من خلال كيانات حزبية واجتماعية كفية.

7 ـ مجتمع تنافسي بقدر الإمكان، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، وهو ما يستدعي مقاومة النزعات الاحتكارية غير المؤاتية.

8 ـ الطابع الحيادي النسبي لأجهزة تشكيل الفكر والوعي الجماهيري ـ وإلا تحوّلت إلى أداة لتضليل الجماهير عن حقيقة أهدافها. وهذا هو الحال في كثير من بلدان العالم الثالث السابق نتيجة هيمنة أجهزة الإعلام والاتصال العالمية الغربية وسيطرة أجهزة الدولة البيروقراطية، والفوضى الفكرية الضاربة أطنابها.

9 ـ حيادية أجهزة العنف الرسمي (الجيش والشرطة) وإلا أثرت على مسار التطور الاجتماعي والسياسي مما يستبعد الدور الحاكم للأمة.

10 ـ وأخيراً وليس آخراً، توافر نخبة ذات فكر ديمقراطي وتقدمي مستنير. وإن هذه النخبة فقط ـ وليست النخبة السائدة عربياً الآن على أساس من فكر المحافظين الجدد وغيرهم ـ هي التي يمكن أن تقود سفينة الوطن العربي إلى شاطىء الأمان...

وبهذه الخطوات جميعاً يتم تمهيد الطريق أمام الديمقراطية الحقيقية بدلاً من الليبرالية الموهومة.

ومن أجل توفير هذه المقومات الحقة فليتنافس المتنافسون...!

المراجع

(1) أنظر: فردريك هرتز، **القومية في التاريخ والسياسة**، ترجمة عبد الكريم أحمد، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968.

وانظر: محمد عبد الشفيع عيسى، **قضية التصنيع في إطار النظام الاقتصادي العالمي الجديد**، دار الوحدة، بيروت، 1981، ص 57 ـ 60.

(2) نيكوس بولانتزاس، **السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية**، ترجمة عادل غنيم، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1989، ص 209 ـ 244.

(3) المرجع السابق، ص 235.

(4) المرجع السابق، ص 242.

(5) هارولد لاسكي، **الدولة نظرياً وعملياً**، سلسلة دار المعارف بمصر، رقم 61، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ، ص 140.

(6) بول باران، وبول سويزي، **رأس المال الاحتكاري**، بحث في النظام الاقتصادي والاجتماعي الأميركي، ترجمة حسين فهمي مصطفى، الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر، 1971، ص 15 ـ 19.

(7) نيكوس بولانتزاس، مرجع سابق، ص 252 ـ 253.

(8) جان توشار وآخرون، **تاريخ الفكر السياسي**، ترجمة د. علي مقلد، الدار العالمية، بيروت، 1983، ص 261.

(9) المرجع السابق، ص 296.

(10) جون لوك، **الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو**، سلسلة اخترنا لك، رقم 81، القاهرة، بدون تاريخ، ص 111.

(11) Kart W. Deutsch, **Politics and Gouvernment**, Houghton Mifflin Company, 1980, p. 261.

(12) د. توفيق الطويل، جون ستيوارت مل، **سلسلة نوابغ الفكر الغربي**، رقم 6، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، ص 121 ـ 127.

وانظر أيضاً: جون ستيوارت مل، حول الحرية، **سلسلة اخترنا لك**، رقم 64، القاهرة، بدون تاريخ.

(13) صمويل كورفيتز، جون رولز، **نظرية في العدل**، في «أنطوني دي كرسبني وكنبيث مينوج، أعلام الفلاسفة السياسية المعاصرة، ترجمة ودراسة د. نصار محمد عبد الله، سلسلة الألف كتاب الثاني، رقم 60 الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988، ص 109 ـ 126، ص 112.

(14) المرجع السابق، ص 110.

وانظر أيضاً: د. نصار عبد الله، **رولز والمازق الليبرالي**، في: المنار، العدد 60، ديسمبر

1989، ص 66 ـ 71.

وكذلك للمؤلف نفسه، **فلسفة العدل الاجتماعي**، سلسلة كتاب الهلال، فبراير 1987.

(15) Kart Deutsch, **op. cit.,** 283-267.

See: Peter Steinfels, **The Neo Conservatives, The men who are changing America politics,** Simon and Schuster, New York, 1979.

(16) أنظر بصفة خاصة: د. عصمت سيف الدولة، **النظام النيابي ومشكلة الديمقراطية**، دار القاهرة للثقافة العربية، 1976. وانظر: Jean-Jacques Rousseau, **Du contrat social,** S.N.E.D., Alger, 1980.

(17) أنظر: د. محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، 1930 ـ 1970**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1980، ص 79 ـ 108.

(18) أنظر في ما سبق: مقال د. محمد عبد الشفيع عيسى، **طه حسين ومشروع التحديث، المأزق... والمخرج**، في الأهرام، 13/11/1987، ص 12.

● كمال عبد اللطيف(*)

في حدود المشروع الليبرالي العربي

(*) كمال عبداللطيف: أستاذ الفلسفة جامعة محمد الخامس ـ الرباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

هل يجوز الحديث عن ليبرالية عربية؟

يحق لنا أن نطرح اليوم هذا السؤال بصورة واضحة ودقيقة. خاصة وأن الوعي العربي تعرف على جوانب من الفكر السياسي الليبرالي، منذ ما يزيد على قرن من الزمان، وذلك عندما نشأت في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، خطابات تبنت بصورة أو بأخرى بعض أوليات، ومفاهيم المعتقد السياسي الليبرالي.

ليس هذا هو السبب الوحيد الذي يدفعنا إلى صياغة هذا السؤال، بل إن سقوط المعسكر السياسي السوفياتي، وتراجع المد الاشتراكي الثالث، يدفعنا أيضاً إلى التساؤل عن طبيعة الدعوات السياسية الإصلاحية السائدة اليوم، في هذه الساحة العربية أو تلك.

يضاف إلى كل ذلك، نموذج الدولة المهيمنة في أغلب الأقطار العربية، وهو النموذج الذي لحقته في العقدين الأخيرين، آثار ونتائج المسعى الدولي، الرامي إلى تحقيق ما أصبح يعرف بـ «العولمة الاقتصادية»، وهي الشعار الذي ما فتىء يتشكل متقاطعاً مع اختيارات سياسية عالمية، تتوخى الهيمنة بأساليب جديدة، منسجمة مع مقتضيات الثورات التقنية والإعلامية الجارية.

فهل تسمح المعطيات التي ذكرنا بالحديث عن ليبرالية عربية؟

قبل الإجابة على هذا السؤال، لا بد من التوضيح هنا بأننا لا نتجه في هذا السياق لإثبات أو دحض أطروحة فوكوياما، القائلة بانتصار الليبرالية. إن ما يدعونا بالدرجة الأولى لطرح هذا السؤال، هو نوعية الاستجابة الحاصلة في الوعي السياسي العربي، في الموضوعات المرتبطة بالليبرالية، والمشروع السياسي الليبرالي.

فالحديث عن الديمقراطية وحقوق الإنسان، وعودة الجدل السياسي في

قضايا الدين والدولة، والموقف من التراث، ثم تقلص واختفاء مفاهيم المنظومة الفكرية الاشتراكية ـ السياسية منها على وجه الخصوص ـ من سطح الخطاب السياسي العربي، في أغلب التيارات السياسية المتصارعة في المجتمعات العربية، حيث عاد مفهوم العدالة إلى البروز معوضاً مفهوم الاشتراكية وأخواته، كلها عناصر تقف وراء مشروعية السؤال الذي انطلقنا منه.

صحيح أن الفكر العربي المعاصر، أنتج خطاباً في الأيديولوجيا الليبرالية، وأن هذا الخطاب تغذى بأمهات النصوص والأطروحات والمفاهيم والإشكالات التي تبلورت في تاريخ المعتقد السياسي الليبرالي، منذ نصوص المؤسسين لهذا المعتقد، هوبز ولوك وسبينوزا، إلى مونتسكيو وروسو، ثم ليبراليي القرن التاسع عشر، ستوارت ميل وآدم سميث وغيرهما، إلا أن القراءة العربية لهذه النصوص تميزت بشكلها الانتقائي، كما تميزت بروحها النهضوية، وحماسها لمشاريع في الإصلاح، تكفل القطع مع تصورات للإنسان والمجتمع، أصبحت في حكم التصورات المتجاوزة، بفعل متطلبات التطور التاريخي، وذلك بالرغم من أن العقل السياسي العربي، لم يتمكن من استيعاب مختلف أبعاد ومبادىء الحداثة السياسية في الفلسفة الليبرالية.

ولعل في الآثار الفكرية لكل من فرح أنطون، وعلي عبد الرزاق، ولطفي السيد، وطه حسين، وسلامة موسى، على سبيل المثال، ما يقدم نماذج وأمثلة على جهود مجموعة من المثقفين، الذين تطلعوا لإقامة جسور من التواصل والتصالح بين الوعي العربي، وبعض مكتسبات الوعي السياسي الليبرالي، كما تبلور في تاريخ الفكر السياسي العربي.

لم تكن الجهود الفكرية المذكورة، رغم مختلف أشكال القصور النظري الذي كانت تعاني منه، معزولة عن سياق الصراع السياسي التاريخي في مصر والشام، وفي بعض بلدان المغرب العربي، فقد واكبت هذه الجهود، محاولات في الإصلاح السياسي، اعتمدت بدورها بعض المبادىء الليبرالية، وبعض جوانب الحداثة السياسية.

ورغم أن المشروع السياسي الليبرالي، قد عرف تراجعاً في الوعي العربي في منتصف هذا القرن، بحكم انتعاش الاختيارات السياسية، ذات المنحى الاشتراكي، وذلك تحت تأثير المتغيرات الدولية، التي تشكلت وتتابعت بعد الحرب العالمية الثانية، وانتصار الاختيارات السياسية ذات الطابع الاشتراكي في بعض الأقطار العربية، إلا أن المشروع الليبرالي ظل قائماً بصور وأشكال مختلفة، سواء في مستوى الوعي، أو في مستوى الممارسة، إلى أن عاد إلى احتلال مكان الصدارة بعد فشل تجارب التطبيق الاشتراكي الفوقية، وهي التجارب التي نُفّذت بشكل كاريكاتوري في كثير من الأقطار العربية، فعاد خطاب الليبرالية ليستأنف بناءه لمشروع في الليبرالية العربية. وفي الأدبيات التي اعتنت بالديمقراطية نظراً وممارسة وحاولت الدفاع عنها كاختيار وطموح مناسب لتطلعات الشعوب العربية

في غد أفضل، ما يبرز نوعية الجهود الجديدة، التي تتوالى في مجال الوعي العربي، معبرة عن درجة تطور المنظور العربي لليبرالية. نحن نشير هنا إلى ندوات بعض مراكز البحث العربية، في موضوع الديمقراطية، والعقلانية، والمجتمع المدني، وقضايا حقوق الإنسان، فكلها جهود ساهمت وتساهم في نظرنا في ترسيخ نوع من التصور المحدد لليبرالية وقيمها.

إلا أن السؤال الذي يعترضنا هنا هو: ما هي طبيعة العناية الحاصلة في الفكر السياسي العربي بالديمقراطية والاختيار الديمقراطي؟

عندما نتابع الأدبيات السياسية ذات الطابع التنظيري المهتمة بإشكالات الديمقراطية في الفكر السياسي العربي، نكتشف المستويات المتعددة التي يطرح في إطارها، الدفاع عن الديمقراطية.

فهناك من جهة من يهتم بالديمقراطية باعتبارها مرادفاً للشورى، وهناك من يتجه لاستيعاب مقتضيات الديمقراطية في بعدها التاريخي السياسي الغربي، أي يسلم بنجاعة النموذج التاريخي الغربي، ويروم نسخه وتقليده، وهناك من يتجه اتجاهاً توفيقياً، ويبدأ التوفيق هنا من مماثلة ومقاربة أوضاع تاريخية متنافرة، الواقع السياسي والاقتصادي للعالم العربي بالواقع الاقتصادي والسياسي المتشكل في التجربة التاريخية العربية، المرجعية الإسلامية الوسيطية بالمرجعية الحداثية الغربية، إلى غير ذلك من المماثلات، التي نعثر على نصوصها في فضاء الخطاب السياسي العربي، دون احتراس من المفارقات التي تولدها في بنية هذه الكتابة.

في هذه المستويات المتعددة من الكتابة عن الديمقراطية يحضر الغرب كمرجعية في قلب العقل السياسي العربي، يحضر من خلال تطوره وصيرورته المعقدة، ويحضر كقوة مهيمنة، كما يحضر كنتيجة لتاريخ جديد، لم يعد بإمكان قارات وشعوب أن تتخلص من الإرث الذي ترتب عن وجوده في المرحلة الاستعمارية وما تلاها.

ما نريد أن نقف عنده هنا، هو أن المماثلات التي تقيمها بعض تيارات الفكر السياسي العربي، بين الديمقراطية والشورى مثلاً، أو بين تاريخ تطورنا السياسي والتاريخ الغربي، لا تتيح لنا بلورة رؤية سياسية مطابقة لأوضاعنا وطموحاتنا، صحيح أن هناك صلات من الوصل عميقة ومتينة بين المجتمعات البشرية، رغم مظاهر الاختلاف والتنوع القائمة بينها، إلا أن إغفال خلفيات النظر السياسي المتمثلة في الرؤية الفلسفية الجامعة والناظمة لهذا النظر، يؤدي إلى صياغة تصورات فلسفية هشة، غير مبنية، وغير متسقة. وعلى سبيل المثال، نستطيع تبين مظاهر الهشاشة في الدعوات التي تماثل الشورى بالديمقراطية، حيث لا ينتبه الذين ينجزون هذه المماثلات إلى الاختلافات الجذرية المحددة لكلا المفهومين.

فوراء المشروع السياسي الديمقراطي فلسفة محددة، بلورتها تيارات الفلسفة السياسية الليبرالية خلال ثلاثة قرون من ماكيافيللي إلى فلاسفة القرن التاسع

عشر، مروراً بهوبز ولوك ومونتسكيو وروسو وغيرهم، وهي فلسفة بلورت نظرية التعاقد، ورتبت نظرية في السيادة، كما قسمت أشكال السلطة وحصرتها، هذه الفلسفة تمثلت في جملة من المفاهيم الناظمة لما يعرف بالعقيدة الليبرالية، وهي عقيدة قطعت مع تصورات معينة للسلطة، أبرزها نظرية الحق الإلهي للملوك، كما قطعت مع تصورات محددة للإنسان والمجتمع والتاريخ.

أما الشورى كما تحددت نصياً وتاريخياً في تاريخ الفكر والممارسة السياسية الإسلامية، فإنها لم تتجاوز في نظرنا مستوى التقنية السياسية، غير المقننة وغير المؤسسة، بمعنى أنها لم تتبلور في إطار مشروع سياسي نظري، يضع لها الشروط والقوانين التي ترسم حدودها وأبعادها.

إضافة إلى أن الخلفية السياسية التي تبلورت في إطارها، ترتبط بنظرية الخلافة، وهذه النظرية تستند إلى تصور معين للإنسان تصور يقوم على مبدأ الاستخلاف في الأرض، حيث يحتل الإنسان مكانة معينة ضمن سلم التصور الميتافيزيقي الإسلامي.

وعند القيام بمقارنة المرجعية الليبرالية بالمرجعية السياسية الإسلامية تتبين الفوارق والاختلافات العميقة القائمة بينهما، ومن هنا صعوبة المماثلة مماثلة الشورى بالديمقراطية أو مماثلة الديمقراطية بالشورى. إن هذه المماثلات التي تكثر في الكتابة السياسية العربية المعاصرة، تؤدي في نظرنا إلى إفقار المفهومين معاً، ولا تمكننا من تبيئة المفاهيم السياسية الجديدة، وتأصيلها، وذلك بالعمل على إعادة بنائها في ضوء الأسئلة التاريخية والسياسية المرتبطة بتاريخنا وحاضرنا، في استقلاله وخصوصياته المتعينة.

إن متابعة هذه الجهود، وتأمل نتائجها، يجعلنا نُقرّ بحصول تحول في الوعي الليبرالي العربي، فقد اغتنت الرؤية الليبرالية العربية، بإضاءة مفاهيم لم تكن واردة في خطابات مطلع القرن، التي بلورتها نصوص لطفي السيد وعلي عبد الرزاق، وذلك من قبيل مفهوم «المجتمع المدني» والدعوة إلى تبني مفهوم «التعاقد»، في المعارك ذات الصبغة الدستورية، وتعميق النظر في أبعاد، ودلالات «العلمانية»، وكذا العناية المستجدة بحقوق الإنسان، في مختلف جوانبها الفلسفية والحقوقية.

كما أن سؤال التأصيل النظري، وبناء الوعي المطابق لأسئلة الحاضر السياسية والاجتماعية، أصبح ملازماً للخطاب السياسي الراهن، وفي القراءات النقدية للتراث، ما يبرهن على انطلاق مشاريع في النظر السياسي، تروم تخطي وتجاوز آليات القصور النظري التي وسمت جهود السابقين من رواد الليبرالية العربية، وهو أمر يدل على تطور عميق في الوعي السياسي، سيؤتي ثماره في المستقبل.

قد يثير الاستدلال الاختزالي، الذي كنا بصدد إنشائه كثيراً من التحفظ، بل كثيراً من الأسئلة، ونحن نعي ذلك جيداً، فنحن لا نروم من ورائه، لا التأريخ للفكر

السياسي الليبرالي، في الأيديولوجية العربية المعاصرة، ولا عرض وتحليل أنماط التأويل العربي لليبرالي، فلهذه الأعمال مقامات أخرى، إن غايتنا من التساؤل عن الليبرالية العربية، حدودها ومحدوديتها في مستوى النظر، هي إصابة هدف محدد، يتعلق الأمر، بتأكيد مسألة محددة، نريد المساهمة فيها بما يسمح ويسهل إمكانية تجاوزها، وذلك من خلال مثال محدد حول مآل المشروع الديمقراطي في الفكر السياسي العربي.

فقد اعتدنا في مجال السجال الأيديولوجي، في الفكر العربي المعاصر، الحديث عن الأنا والآخر، العرب والغرب، بكثير من التساهل، معتقدين بوجود مسافات قارة وثابتة بين ذاتنا وبين الآخر، بل مقتنعين بوجود فوارق قاطعة، بين الفكر العربي والفكر الغربي. إلا أن الأمر في عمقه ليس كذلك، فقد أثمر جهدنا في التعامل مع المنظومة الليبرالية الغربية، قراءة خاصة ومتميزة، قراءة وسَّعت دوائر المشروع الليبرالي، كما وسَّعت آفاق الوعي السياسي العربي، وأضفت على العقل السياسي العربي، حساسية جديدة، دفعته إلى صياغة أسئلة، تخص مشروع النهضة العربية، ومن بين هذه الأسئلة السؤال المتعلق بالديمقراطية وبشروط نجاحها ونجاعتها في الوطن العربي.

نستطيع القول إذن، إن التهجي الذي مارسه الطهطاوي لحظة لقاء الوعي العربي الأول بالمنظومة الليبرالية، في النصف الثاني من القرن الماضي، والذي أنتج خطاب «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، يؤرخ لمشروع في استيعاب تجارب الآخر السياسية، في مستوى النظر، ورغم العثرات التي عرفتها عملية الاستيعاب، ورغم فقر منتوج النسخ المتبلور في الفكر العربي، في بعض لحظاته، إلا أن مختلف المحاولات التي ذكرنا، والتي لم نذكر، أتاحت للفكر العربي، الانخراط في مثاقفة لم يعد بإمكاننا التنكر لها ولنتائجها، بدعوى غربة وغرابة الآخر عنا، وعن تاريخنا ومجتمعنا وقيمنا، أو بدعوى استعماره لأرضنا، أو هيمنته المتواصلة ـ بحكم شروط وظروف تاريخية موضوعية ـ على خيراتنا، وأحياناً على إرادتنا السياسية، فتلك قضايا أخرى، ترتبط بمجالات الصراع القائمة بيننا وبينه، بحكم معطيات وعوامل ليس هنا مجال القول المقتضب أو المفصل فيها.

سمح لنا الحديث إذن عن إمكان قيام ليبرالية عربية، ديمقراطية عربية، برصد درجة حضور الآخر فينا، ملوناً بالصيغ التي أنشأنا، ونحن نمارس نوعاً من التواصل معه، وها نحن نقر بوجود هذه الليبرالية بمختلف سلبياتها، كما نقر بحتمية التواصل، كقاعدة ملازمة لتاريخ تلاقح الثقافات والحضارات، وتطوير بعضها للبعض الآخر، في أفعال تاريخية لا تقلل من أهميتها ونتائجها، عوامل الصراع القائمة، في مجالات التنافس الدولي، والصراع المحكوم بإرادات الهيمنة الموجهة بالمصالح والمنافع، في زمن لم يتخلص بعد من مبررات وأسباب قيام هذا الصراع، وتلك قضية أخرى.

● د. محمود محمد خلف(*)

مفهوم الشورى والديمقراطية في الفكر الليبرالي العربي

(*) أستاذ علوم سياسية ـ جامعة الفاتح.

مقدمة:

الهدف الأساسي من هذه الدراسة هو عرض ما يطرحه الفكر الليبرالي العربي من أفكار ومقترحات بخصوص الشورى، ثم التعرض لهذه الأفكار والمقترحات بمجموعة من الانتقادات الموضوعية، والتي تمثل في نظرنا رداً على الليبراليين العرب.

أولاً - بادئ ذي بدء لا بد من تحديد بعض المفاهيم: ففي هذه الورقة يتم الإشارة إلى الليبراليين العرب على أنهم مجموعة من العلماء والباحثين والمجتهدين الذين ظهروا في التاريخ الإسلامي العربي وعالجوا كثيراً من المسائل الفقهية وغير الفقهية من منظور ليبرالي. ونقصد بذلك أن منهجيتهم التي اتبعوها في النظر إلى هذه المسائل والإشكاليات كانت من منظور أكثر تحرراً، أو أكثر ليناً وتساهلاً، من تلك النظرة التقليدية «الجامدة» - كما توصف في كثير من الأحيان - التي ميزت منهج العلماء والفقهاء المسلمين الذين ارتبطوا بتفسيرات وتعليلات أكثر تشدداً سواء تعلق الأمر بالفقه الإسلامي أو القضايا والمسائل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية محل الخلاف، والتي أثارت الجدل بين جمهور علماء المسلمين.

فالليبرالية العربية ليس لها علاقة بالليبرالية الغربية التي ظهرت وترعرعت في القرن الثامن عشر والتاسع عشر في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية. ولكن التقاليد الليبرالية الغربية المعاصرة تصبح ذات صلة وثيقة عندما ننتقل إلى ذلك الجيل من المفكرين الليبراليين العرب الذين عاشوا مرحلة التفاعل مع الديمقراطية الغربية بعد الثورة الفرنسية والذين يشار إليهم غالباً في أدبيات علم السياسة بأنهم علماء عصر النهضة العربية[1]. الليبرالية إذن هي هنا منهج في التفكير والذي يتحرر فيه الفرد من التقاليد الموروثة أو بمعنى أدق مما علق بهذه التقاليد من تفسيرات ومفاهيم قد لا تكون لها علاقة بروح التقاليد الإسلامية والتراث

الإسلامي في أنقى صوره. والليبرالية العربية واجهت مساوىء الحكم أو أنظمة الحكم في الخلافة الإسلامية التي تلت عهد الخلفاء الراشدين الأوائل وصفة خاصة في عهد الخلافة الأموية (661م. ـ 750م. إفرنجي) وعهد الخلافة العباسية (750 ـ 1259) وعصور الانحطاط التي تلت الغزو المغولي لبغداد[2]. كما أن الطريقة الليبرالية في التفكير كانت رد فعل على ما يمكن أن نطلق عليه «وصاية» الدولة الإسلامية على الدين وغلق باب الاجتهاد. ومن بين العلماء الذين مثلوا تياراً إسلامياً مجدداً يتميز بتفكير نقدي وتحرري ويقظ نذكر على سبيل المثال ـ لا الحصر ـ ابن حزم، ابن تيمية وابن قيم الجوزية[3].

إذن فهذه الدراسة تطرح مفهوماً لليبرالية العربية كطريقة في البحث وليس كموقف من الدين أو الشريعة. وينبغي أن يكون هذا واضحاً منذ البداية. أما نطاق الدراسة فيتحدد فقط في تحليل ونقد الموقف الليبرالي العربي المعاصر من الشورى.

ثانياً ـ الأسس التي قامت عليها النظرة الليبرالية في مفهوم الشورى: الليبراليون العرب الذين تناولوا موضوع نظام الحكم في الإسلام وما يرتبط به من موضوعات كالخلافات، والشورى، والموقف من الحاكم الظالم، وطبيعة العلاقة بين الحكام والمحكومين عند البيعة.. إلخ، هؤلاء الكتاب انطلقوا بدرجات متفاوتة، من مجموعة من الأسس العامة أو الأسس النظرية التي تعكس تفكيرهم وطريقتهم في معالجة هذه الوسائل والإشكاليات التي واجهها الفكر السياسي الإسلامي منذ انتهاء عصر النبوة. وقبل أن نتناول هذه الأسس لا بد لنا من ملاحظتين هامتين:

أولاً: أننا سنتفادى التعميم الذي ينطبق بشكل أو بدرجة متساوية على جميع هؤلاء المفكرين. وكل ما نفعله هو وضع اتجاه عام للموقف الليبرالي قد يكون قوياً عند مفكر معين بذاته وضعيفاً عند آخر. ولكن الفكرة الأساسية تنسجم مع الطرح الليبرالي العربي.

ثانياً: إن التفسيرات الليبرالية كما يتضح هي اجتهادات مرتبطة بمجموعة الممارسات أو بسلوك الطبقة الإسلامية أو الفئات الإسلامية الحاكمة في فترات تاريخية معينة. بعبارة أخرى، هي ليست نقداً للنصوص الإلهية أو نقداً للشريعة ولكن هي فهم مختلف لروح النصوص. وواضح أن إطار هذه الورقة محدد بموقف الليبرالية العربية من الشورى وليس لطرح التفكير السياسي الإسلامي في الفكر الليبرالي العربي. وهذا الأخير مجال خصب لبحوث واسعة، ولكن دراستنا ستنصب على قضية الشورى.

فماذا يطرح الليبراليون العرب عن الشورى؟

1 ـ الشورى ليست الديمقراطية:

طبقاً لما يطرحه الليبراليون العرب المعاصرون فإن الشورى ليست هي

الديمقراطية[4]. ففي تصورهم أن الشورى ليست مرادفاً للديمقراطية، لأن الشورى مقيدة مسبقاً ولا تختلف عن ممارسات أخرى مماثلة وجدت في مجتمعات سابقة على الرأسمالية، وما قبل فكر عصر التنوير. كما يبدو أن مسألة الشورى مقيدة أصلاً بأحكام الأيديولوجيا الدينية السائدة، هي تنخرط في إطار مجتمع لم يدرك بعد إمكانية الفصل بين الدين والدولة، وبالتالي تقوم الشورى على مبدأ استبعاد ونفي الإبداع الفردي والمجتمعي، وهو المبدأ الذي لا توجد ديمقراطية بدونه[5]. وطبقاً لهذا الطرح ارتبطت الشورى في نظرهم بقيود ومحددات عديدة، ذات صلة بمجموعة الخصائص والصفات لأولئك الذين لهم الحق بالجلوس في مجالس الشورى، ومن هم المستبعدون عنه، ومدى قدرة هذه المجالس على اتخاذ قرارات هامة، يقول في ذلك أحد الباحثين المعاصرين: «لقد عرفت الشورى حدوداً عديدة، تتعلق بصفات الذين لهم الحق بالجلوس في مجالس الشورى، ومن هم المستبعدون عنه، وما هي قوة قرارات هذه المجالس. وإذا كانت الحركة السلفية المعاصرة تدعو إلى العودة إلى الأصول لمواجهة تحديات العصر. وحين ترى هذه الحركة أن الشورى هي الشكل المطلوب لنظام ديمقراطي، مؤكدة أن النظام الإسلامي في العصور القديمة قد عرف تعدد الآراء. فإننا نرى أن الشورى التي يتحدثون عنها وكذلك التعدد في الآراء، قد دار في فلك هيمنة الأيديولوجيا الدينية، هذا فيما تعددت المصالح الاجتماعية دافعة الاختلاف كي يأخذ أشكالاً وآراء مذهبية، دون أن يطلق حرية الإبداع ومبادرات الأفراد»[6] وطبقاً لهذا الطرح فالديمقراطية تعتبر ظاهرة حديثة، وليس لها صلة بالأشكال السابقة التي قد يطلق عليها خطأ تعبير الديمقراطية، مثل كلمة أو مفهوم الشورى، الذي يعتبر مفهوماً مغايراً في نظرهم.

2 ـ رفض التفسير النخبوي للشورى:

الاتجاه التقليدي في تفسير الشورى ارتبط بتفسير نخبوي أو فئوي (Elitist) في التقاليد السياسية الإسلامية. وخلاصة هذا الفهم للشورى في إطارها التاريخي يرى أن أهل الحل والعقد أو صفوة المجتمع الإسلامي هي التي كانت تمارس الشورى، بل إن الشورى في تصورهم اكتسبت طابعها النخبوي من اقتصارها على القلة المنتقاة في المجتمع الإسلامي. «فمنذ قيام نظام الدولة (الإسلامية) كان الحكم في يد (أهل الحل والعقد) ومنذ قيام الدولة (الإسلامية) كان المواطن مجرد بيدق على رقعة الشطرنج، يعيش ويموت بإرادة اللاعبين، ويشيعه الكهنة إلى العالم السلفي»[7] وعلى مستوى التفسير القرآني يرى أصحاب هذا الاتجاه «أن الاستشهادات القرآنية (المتعلقة بالشورى) هي وصف لحال الأنصار، ومدح لهم، وهو ما أكده المفسرون الكبار، وحتى مع التسليم الجدلي البحت بصحة ذلك التفسير، فإنها تحبيذ أو انتداب للمشاورة ـ أي الشورى التي درج عليها عرب الجزيرة وقت نزولها، وفي كلتا الحالتين، فإن الاحتجاج بها لا

يفيد رافعيها ولا ينال من المذهب الذي نتبناه، ولا يخرج بالشورى عن نظامها القديم إلى نظام يريد البعض إسقاطه عليها»[8].

والنظرة النخبوية لتطبيق الشورى أو في النظر إلى نطاق الشورى على أنه ضيق إلى أبعد حد يتناغم مع الطرح السابق عندما تناولنا العلاقة بين الشورى والديمقراطية عند الليبراليين.

وفكرة أهل الحل والعقد يكاد لا يخلو كتاب يبحث في علم السياسة الشرعية، أو السير، أو التاريخ الإسلامي من الإشارة إليها، وبصفة خاصة في ما يتعلق بمسألة البيعة، فبيعة الانعقاد التي كان يتولى بها المبايع سلطته السياسية كرئيس (أو خليفة) للدولة الإسلامية لا تؤخذ من جميع المسلمين، بل من طائفة مخصوصة من المسلمين[9]، فالأكثرون على أنها هي «أهل الحل والعقد»[10]، وأطلق عليها بعضهم الآخر «أهل الاختيار»[11] أطلق عليها ابن حزم «فضلاء الأمة»[12]. فالناس الذين ببيعتهم «تنعقد» الخلافة لا بد أن تتوافر فيهم شروط: 1 ـ العدالة، 2 ـ العلم، 3 ـ الرأي والحكمة[13]. وبالتالي فهم لا بد من أن يكونوا من فئة اجتماعية معينة، وليس من عامة «الناس» الذين لا تتوافر فيهم هذه الشروط. والاتجاه الليبرالي يرفض هذا التفسير النخبوي، ولكن موقفهم من الشورى نفسه قد تباين: فالاتجاه المتطرف رفض الشورى ورفض الربط بينها وبين الديمقراطية، والبعض الآخر حاول التوفيق بين الشورى والديمقراطية.

3 ـ إقالة الشورى:

الاتجاه الليبرالي المتطرف طالب بالاستغناء أو التخلي عن فكرة الشورى تماماً. وهذا المطلب يبرره بعض الباحثين المعاصرين على أن «الشورى نظام مدني، لأنها وثيقة الصلة بسياسة الحكم، وفي أمور الدنيا مثل البيع والإيجار والمزارعة والمساقاة وغير ذلك من المعاملات أو الأنظمة المدنية التي قننتها الشريعة الإسلامية أو السنة، وراعت أن تكون محدودة بقدر الضرورات التي حتمها واقع المسلمين زمن الرسول ﷺ. والحكمة في محدوديتها واضحة وهي فتح الباب أمام المخاطبين بالشريعة للاجتهاد للوصول إلى حلول لنوازل حياتهم التي تتجدد باستمرار وتتبدل بتطورات مجتمعاتهم، ولدفع الحرج عنهم، لأنها لو الزمتهم بأنظمة مدنية شاملة لكل النواحي لشكلت قيوداً عليهم وشلت حركتهم وغدت سداً منيعاً يحول دون تقدمهم»[14].

طبقاً لهذا الطرح فإن المسلمين منذ عهد الصحابة كانوا يبتكرون حلولاً لمشكلاتهم المستحدثة بعد انقطاع الوحي، وذلك بشحذ عقولهم وملكاتهم واستثمار معلوماتهم واستخدام خبراتهم وتجاربهم، وهكذا فعل التابعون وتابعو التابعين، خاصة أولئك الذين عاشوا في بيئات تغاير بيئة أمة الوحي. وبمضي الزمن تعقدت الأمور، ووجد المسلمون أن مقتضيات عصرهم والمستجدات التي يتوالى أو يتسارع ظهورها ووضعهم في المجتمع الدولي.. تحتم عليهم إما «إقالة» بعض

الأنظمة المدنية أو الالتفاف حولها بهذا التبرير أو ذاك»[15].

وهذا الاتجاه الليبرالي المتطرف في تفسير مفهوم الشورى يرفض المقولات التي يتشبث بها بعض الإسلاميين المعاصرين، مثل القول بان «الشورى هي الديمقراطية المعاصرة أو الديمقراطية العصرية»[16]. وفي تصورهم أنه إذا كانت الشورى قد وجدت بقرون طويلة قبل الديمقراطية (الليبرالية) فكيف يمكن أن يقال إنها عصرية؟[17]، على أساس أن أهم مقومات الشورى لا يأبه للقاعدة الجماهيرية العريضة أو القبيلة (عند عرب ما قبل الإسلام) والسواد أو الرعية أو العامة (في الإسلام)، وكذلك لعدم إلزاميتها للحاكم، فهو مطلق الحرية في الأخذ بها أو رفضها، وهذا عكس الديمقراطية التي تعتمد على الشعب وتلزم الحاكم بما ينتهي إليه الشعب بأسره من قرارات.

وهكذا نستطيع أن نلخص الأفكار الأساسية للمفكرين الليبراليين العرب من قضية الشورى والديمقراطية في النقاط التالية:

1 - تبني مفهوم للشورى أوسع في إطاره من المفهوم الذي ساد في الدولة الإسلامية الأموية والعباسية.

2 - ربط مسألة الشورى تطبيقياً بفكرة المجالس النيابية مع طرح أن أفضل نموذج لها هو البرلمان الذي وجد تطبيقاته في أوروبا (البرلمان في مواجهة الملك) والبرلمان (مجلس الشورى) في مواجهة الملك (الخليفة).

3 - ربط فكرة الشورى بمفهوم المشاركة السياسية كما طرحها الفكر الليبرالي (الانتخابات) أي مشاركة سياسية محدودة ودورية.

نقد المنظور الليبرالي العربي حول مفهوم الشورى:

بعد عرض أسس الفكر الليبرالي العربي حول الشورى، نستطيع رصد الانتقادات التالية:

1 - ضرورة التمييز بين الشورى كمبدأ والشورى كآلية:

في تصوري أن الطرح الليبرالي في التقاليد العربية عندما يعالج مسألة الشورى لا يميز بين الشورى كمبدأ (Principe) أو كقيمة (Value) تنتمي إلى القيم السياسية الإسلامية والنظرية السياسية الإسلامية مثلها في ذلك مثل العدالة أو الحرية أو المساواة، فالشورى مبدأ أو قيمة لا يمكن بالتالي الاستغناء عنها؟ لأنها كقيمة تحتوي على مجموعة معانٍ ودلالات هامة فهي تشمل احترام قيمة ورأي الفرد، واحترام قيمة ورأي الجماعة واحترام الأقلية واحترام الحوار المفتوح، واحترام الحرية.

أما الشورى كآلية (Mechanism) فهي الشورى وقد أصبحت أداة للتطبيق

الديمقراطي: هنا قد تضيق سعة الآلية أو نطاقها أو قد يتسع. ما حدث تاريخياً في التاريخ الإسلامي هو أنه قيدت الشورى كآلية ولم يتم توسيع نطاق هذه الآلية ليشمل قطاعات واسعة من المجتمع السياسي. ولكن الممارسة التاريخية في التاريخ السياسي الإسلامي الذي ضيق من تطبيقها لا يعني أن الشورى كمبدأ هي مبدأ ضيق. بل على عكس من ذلك فالشورى كمبدأ هي قيمة ذات طابع يتصف بالشمول والعمومية. إذن فالإشارات التي وجدناها في الطرح الليبرالي حول «هيمنة الأيديولوجية الدينية» أو حدود أو قيود الشورى «هي نتاج سلوك الدولة التي كانت توصف بأنها إسلامية، وهذا كان يعكس فهم النخبة السياسية ومن تبعهم من الفقهاء لمفهوم الشورى. ولا يعني بالضرورة أنه كان يعبر عن الممارسة الحقيقية للشورى كمبدأ والشورى كآلية للممارسة».

2 ـ الإخفاق في اكتشاف العلاقة بين الشورى والديمقراطية:

معالجة الليبراليين العرب للعلاقة بين الشورى والديمقراطية استندت إلى النظر إليهما على أنهما مفردتان متناقضتان. «فالديمقراطية» ـ عند الليبراليين العرب ـ تسعى إلى تحويل الحرية إلى نظام حياة، وذلك ما لا تستطيعه الشورى وذلك لا يتم إلا في مجتمع مدني قائم على الديمقراطية نفسها فلم يعد مقبولاً استبدال الديمقراطية بمصطلحات هي بعيدة عنها بل ومناقضة لها، كما لم يعد مقبولاً تأجيلها تحت شعارات: عدم نضج الشعب، التحرر من الاستعمار، الاستقلال والتنمية أو لطلب حرية أوسع. لم يعد ممكناً إقناع الأفراد بأن لفظة الديمقراطية هي نفسها لفظة الشورى، كما يجري في كثير من الأقطار العربية والإسلامية[28].

من الناحية المنطقية، هل يمكن أن نقتنع بالقول بأن الديمقراطية تسعى إلى تحويل الحرية إلى نظام الحياة، أما الشورى فلا، لماذا؟ هل لأن الشورى في التقاليد الإسلامية طبقت بشكل ضيق، وتم تجاهلها كمبدأ أساسي أو كقيمة أساسية من القيم السياسية الديمقراطية الضرورية؟ ليس بالإمكان أن نقول إن العكس هو الصحيح: بمعنى أن الشورى كقيمة تدفع الأفراد والجماعات إلى المشاركة واحترام قدسية الحوار الديمقراطي، واحترام آدمية الإنسان وحقوقه السياسية والاقتصادية والاجتماعية هي أكثر عمقاً وأكثر ضرورة من الطرح الليبرالي الديمقراطي الغربي الذي ينتهي ليكون نظاماً تمثيلياً تغيب فيه الشورى بعد ظهور نتائج الانتخابات؟ الشورى عملية سياسية دائمة ويومية أما الانتخابات فعملية مؤقتة وموسمية بل ومحدودة فيمن يحق لهم التصويت. هنا نحن نتكلم عن الشورى كمبدأ وقد تم توسيع إطار تطبيقه ليشمل كل أفراد المجتمع السياسي.

في اعتقادي أن النظرة الليبرالية متحيزة لصالح الديمقراطية بالمفهوم الغربي على حساب المعنى الحقيقي للشورى، وليس المعنى المشتق من تطبيقات الشورى تاريخياً، والتي انحصرت في شرائح ضيقة من المجتمع الإسلامي.

3 ـ تجاهل إمكانية تثبيت مبدأ الشورى في مؤسسات سياسية ديمقراطية:

الواقع أن هذا النقد يوجه بشكل خاص إلى الاتجاه الليبرالي المتطرف في تفسير الشورى والذي نادى بضرورة إقالة الشورى كاملة. ولكن هذا النقد يوجه أيضاً بدرجة أقل إلى الليبراليين المعتدلين الذين حاولوا التوفيق بين العلم والدين بتجاوز الشروط التي جعلت تقدم المعرفة والمدنية (الأوروبية) قائمة على حساب الدين نفسه، فقد كان الطهطاوي يعتبر أن المعرفة الأوروبية التي يظهر أنها أجنبية هي علوم إسلامية «ولكن الوعي العلمي لا يمكن أن يكون هو نفسه الوعي الديني، والعكس بالعكس». ونلحظ في هذا التيار التوفيقي موقف خير الدين التونسي ملتبساً تجاه الديمقراطية، فهو يتعرض للشورى ويؤكد إلزاميتها للحاكم والرعية على حد سواء، وطبقاً لذلك فإن أهل العقد والحل في تصوره هم مثل النواب الذين يتم انتخابهم، فالشرعية ليست مقتصرة على معالجة مشاكل الدولة. وبالتالي نجد أن التونسي سعى إلى التوفيق استناداً إلى الشريعة والتراث في تحليل موقفه من الغرب والعلاقة معه فلا صلاح مع الاستبداد، ولا فساد مع الشورى. الطهطاوي ساوى الشورى والديمقراطية: حيث إنه كان يرى أن مجلس النواب هو نفسه مجلس الشورى الإسلامي.

فأغلبية الجيل الذي ينتمي إلى عصر النهضة حاول التوفيق بين الشورى والديمقراطية ولكن انتهى بقبول الديمقراطية البرلمانية أو النيابية، أي مؤسسات الدولة الليبرالية، وهذا في نظري مناقض لروح الشورى أو مناقض للشورى كمبدأ.

إذن فالاتجاه العربي الليبرالي المتطرف يلغي الشورى، والاتجاه المعتدل يضعها في إطار مؤسستين، نيابية أو تمثيلية. وكلتا هاتين المحاولتين لا تنسجمان مع الشورى كمبدأ أو كقيمة من القيم السياسية الديمقراطية التي ترتبط بمؤسسات شعبية أو بمؤسسات الديمقراطية الشعبية[19]. فالشورى طبقاً للانتقادات التي وجهناها إلى الليبرالية العربية المعاصرة هي مفهوم أو مبدأ وليس مجرد آلية. وهي كآلية تستوعب كافة طبقات المجتمع السياسي، وهي كمبدأ تعبر عن مجموعة القيم المرتبطة بالسلوك السياسي الديمقراطي الشعبي، أي في مؤسسات سياسية ذات قاعدة جماهيرية، مستقرة، مفتوحة للجميع، وتمارس فيها الديمقراطية الحقيقية، وهذه هي الشورى التي نعتقد أن التقاليد السياسية الإسلامية كانت تسعى إليها.

إن القيم السياسية الإسلامية التي نبعت من الدين الإسلامي الحنيف الذي كرم بني آدم وسوّى بين البشر لا يمكن أن يكون إلا ديناً ديمقراطياً حقيقياً. وفي هذا الإطار يمكن وضع الشورى في إطارها الصحيح كمبدأ ديمقراطي واسع وكآلية واسعة وبالتالي فإن الإنسان الموضوعي وهو يحاول أن يقوم الشورى وعلاقتها بالديمقراطية، في الفكر السياسي المعاصر، يجد نفسه مضطراً إلى الإجابة على

الأسئلة التالية التي يطرحها أحد الكتاب المعاصرين، حيث كتب «كيف يأمر الله بالعدل من دون أن يأمر بسلطة الأغلبية؟ وكيف تصبح الدعوة إلى (حكم الله) فريضة ما دام الحكم نفسه في يد شخص أو عائلة أو طائفة أو حزب؟ وكيف يكلف الله الإنسان بأن يكون (مسؤولاً) عما كسبت يداه من دون أن يوفر له (الوسيلة الشرعية)؟»[20]، وهذه الوسيلة الشرعية هي الشورى.

الهوامش

(1) من العلماء والمجتهدين الذين ظهروا في عصر النهضة خير الدين التونسي (1810 ـ 1879)، والطهطاوي (1901 ـ 1873)، وجمال الدين الافغاني (1839 ـ 1897)، وعبد الرحمن الكواكبي (1848 ـ 1902)، ومحمد عبده (1848 ـ 1905)، ومحمد رشيد رضا (1865 ـ 1935)، وعلي عبد الرزاق وخصوصاً كتابه المشهور الذي أثار ضجة كبيرة في مصر، وهو «**الإسلام وأصول الحكم**»، والذي يرى فيه الشيخ علي عبد الرزاق أن المسلمين هم أصحاب الراي في اختيار نوع الحكم الذي يسيرون عليه، وصورة الحكومة التي يعيشون فيها، لا يكلفهم الله أن يكون لهم خليفة، ولا أن تكون لهم حكومة جمهورية ـ وإنما هم الذين يختارون ذلك بمحض إرادتهم. وعلى مقتضى مصلحتهم فإذا اتفقوا على نوع من الحكم ورأوه حسناً فهو عند الله حسن. أنظر في ذلك: د. محمد عمارة، **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرزاق، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972م، ص 69.

(2) للاطلاع على أهم منجزات النظرية السياسية الإسلامية، ونشأة الفكر السياسي الإسلامي والخلافات التي يعكس بعضها التفكير المتحرر (الليبرالي) في التقاليد العربية الإسلامية. راجع بشكل خاص: د. فتحية النبراوي، د. محمد نصر مهنا، **تطور الفكر السياسي في الإسلام** (جزءان) خصوصاً الجزء الأول، القاهرة، دار المعارف، 1982، ص 127 ـ 307.

(3) ابن حزم (علي بن أحمد) عاش في الفترة من (994 ـ 1046 إفرنجي). شاعر وفيلسوف ومؤرخ ومتكلم أندلسي من أهم مؤلفاته الفصل في الملل والأهواء والنحل. ابن تيمية (تقي الدين) 661هـ ـ 728هـ (1263 ـ 1328 إفرنجي). فقيه حنبلي مجدد ولد في حران واستقر في دمشق، منع من التدريس ومات سجيناً. من أعماله «الفتاوى» و«الرسائل»؛ أما ابن قيم الجوزية (محمد) فتوفي سنة 751هـ (1350 إفرنجي) وكان تلميذاً لابن تيمية. فقيه حنبلي دمشقي كان قد سجن مع أستاذه. من أهم أعماله «مدارج السائلين» و«أعلام الموقعين» و«الطرق الحكمية» و«الفوائد». للاطلاع على الجوانب الليبرالية في التفسيرات التي طرحها هؤلاء العلماء المجددون ودورهم في بناء النظرية السياسية الإسلامية، أنظر: د. حامد عبد الله ربيع، **محاضرات في الفكر السياسي الإسلامي**، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، 1972م.

(4) أنظر على سبيل المثال: إبراهيم حيدر، «**على ضوء الواقع والتاريخ**» الديمقراطية ليست هي الشورى، «مجلة الناقد»، العدد السابع والخمسون، آذار (مارس) 1993م إفرنجي، ص 34 ـ 37.

(5) المرجع السابق، ص 37.

(6) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(7) الصادق النيهوم، **إسلام ضد الإسلام**، لندن، دار الريس (الطبعة الأولى)، التمور (أكتوبر) 1994، ص 14.

(8) أنظر في هذا: خليل عبد الكريم، «**إقالة الشورى**»، دراسة مقدمة إلى الندوة العلمية حول

الشورى في الإسلام، طرابلس، 1992م، ص 13. وكذلك: خليل عبد الكريم، «**الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية**»، القاهرة، دار سيناء للنشر، 1990، الطبعة الأولى.

(9) د. محمود الخالدي، **الأصول الفكرية للثقافة الإسلامية**، الجزء الثالث (النظام السياسي الاقتصادي، العقوبات الدولية، النظام الاجتماعي)، عمان، دار الفكر للنشر والتوزيع، 1984، ص 78.

(10) أنظر في ذلك: **الأحكام السلطانية** للماوردي، ص 6 ـ 7.

(11) المرجع السابق، ص 26.

(12) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، الجزء الرابع، ص 167.

(13) بتصرف عن د. محمود الخالدي، مرجع سابق، ص 79.

(14) خليل عبد الكريم، **إقالة الشورى**، مرجع سابق، ص 1.

(15) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(16) أنظر في ذلك: محمد سليم العوا، «**العرب والشورى بعد أزمة الخليج**»، المستقبل العربي، العدد 148، الصيف (يونية) 1991، ص 48 ـ 55.

(17) خليل عبد الكريم، مرجع سابق، ص 11.

(18) إبراهيم حيدر، مرجع سابق، ص 37.

(19) أنظر في هذا: د. محمود خلف، «**الديمقراطية والمؤسسات السياسية، نظرة تحليلية في التجربة الشعبية في ليبيا**»، ندوة جامعة الخرطوم، السودان من 3 ـ 5 الماء (مايو) 1995م.

(20) الصادق النيهوم، مرجع سبق ذكره، ص 13.

● إبراهيم أحمد إبراهيم(*)

الديمقراطية المبتغاة في العالم الإسلامي

(*) أستاذ القانون الدولي الخاص ـ كلية الحقوق، جامعة عين شمس.

حتمية الديمقراطية للعالم الإسلامي:

إذا كانت الديمقراطية مجرد ميراث فكري للغرب، فإنها أساس الحكم في الإسلام، وهي مناط سيادة الأمة.

فهي بالنسبة لنا ليست أحد المبادئ التي يقوم عليها المجتمع فحسب، بل إنها توجيه إلهي، يجب أن تحتذي بهديه البشرية جمعاء.

فمن قبل بدء الخليقة أراد الله تعالى أن يعلم عباده المشاورة في أمورهم قبل أن يقدموا عليها، فقال تعالى في سورة البقرة، الآية 30: **﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾**. وإذا كان الله تعالى يحدثنا عن هذا الحوار مع الملائكة، وهم أهل الطاعة المطلقة بالإضافة إلى أنهم معصومون عن الأخطاء والشرور، فذلك ليقدم للبشرية أول درس علّه يكون نبراساً وهدياً منيراً للحاكم والمحكوم.

بل اعتبر البعض[1] «أن هذا المثل موجّه على الأخص إلى الحكام، وأولي الأمر، وإلى كل من يكون في موقع من مواقع المسؤولية في شتى المستويات وفي مختلف المجالات».

ولم يقتصر الأمر على كونه توجيهاً يمكن أن يحمله البعض على التخيير بين اتباع الشورى أو تركها، بل جعله الله تعالى أمراً ملزماً يتعين على المسلمين اتباعه، حين قال في سورة آل عمران، الآية 159: **﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾**.

كذلك قوله تعالى في سورة الشورى، الآية 38: **﴿والذين استجابوا لربهم**

وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾. وبهذا تتضح أهمية الشورى التي أوردها القرآن الكريم إلى جانب ركنين هامين من أركان الإسلام هما الصلاة والزكاة.

فقد أرسل الله سبحانه وتعالى رسوله محمداً ﷺ وعصمه من كل خطأ في تبليغ الرسالة وجعل إدراكاته مقيدة بقيود الفطرة البشرية، وسنن الخلق في ما وراء ذلك، لذلك أمره سبحانه وتعالى أن يستشير أمته في ما يجد لهم من الأمور التي لم ينزل فيها وحي، توثيقاً لوحدتهم، وتقريراً لما يجب أن يكون بينهم من حسن التضامن في تدبير الشؤون لإظهار الحق(2).

فالرسول عليه الصلاة والسلام وإن كان أكمل الناس عقلاً وأرجحهم رأياً، إلا أن أمور الكون غير متناهية وقد يكون الرأي السديد في إحدى المسائل عند البعض من الناس دون البعض الآخر، من هنا تتضح أهمية الشورى في الوصول إلى أفضل الحلول، واتباع أرجح الآراء، والإفادة من رأي كافة الناس في المجتمع الإسلامي.

هذا وقد حظيت الشورى بالتطبيق العملي في عهد الرسول ﷺ، والخلفاء من بعده، وأجمعت عليه الأمة الإسلامية.

وتبدو أفضلية(3) الشورى في الإسلام على الأنظمة النيابية في التشريعات الوضعية من حيث تغليب الرأي الذي يحقق المصلحة العامة للمسلمين، دون تقيد بالحزبية الضيقة التي قد تؤدي إلى التعصب لرأي معين، رغم عدم اتفاقه مع مصلحة المجتمع، لمجرد الالتزام الحزبي.

وإذا كانت الشريعة الإسلامية لم تنظم الشورى تنظيماً تفصيلياً في كتاب الله وسنّة رسوله عليه الصلاة والسلام، فإن هذا يرجع إلى أنها شريعة جاءت لخير البشرية جميعاً في كل زمان ومكان، لتظل عامة وخالدة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، لذا عنى القرآن بالأصول الشرعية والمبادىء الأساسية، فنص على مبدأ الشورى دون تفصيل، توسعة على الناس، ورحمة بهم، لتمكينهم من اختيار أفضل تطبيق للمبدأ بما يلبي حاجات المجتمع ويتفق مع ظروف البشر التي قد تختلف من مكان إلى آخر، وتتغير من زمان إلى غيره.

لذلك فإن أي أسلوب تتخذه الدولة لتطبيق نظام الشورى يكون صالحاً كلما التزم بالحدود الشرعية، وهدف إلى التنظيم العادل الذي يجمع الأمة ولا يفرقها، يبنيها ولا يهدمها، يعمرها ولا يخربها، يعمل على تقدمها وارتقائها، ويتلافى جمودها وتأخرها، بالاستعانة برأي المستنيرين والخبراء وفقهاء المسلمين.

وإذا كان الهدف واضحاً، فهل يمكن بلوغه بنفس هذه السهولة والبساطة؟

نحن لا نرمي إلى الدخول في حلبة الصراع العالمي الدائر بين مختلف صور وأنظمة الديمقراطية، أو لنصرة هذا الاتجاه أو ذاك من الأنظمة المتبعة في مختلف دول العالم، وإنما نسعى إلى تنقية أنظمتنا المعاصرة من الشوائب للوصول إلى

أفضل الحلول المتاحة في عالمنا الإسلامي، بالتعرف على معالم النظام الذي يخاطب الواقع الاجتماعي، ويستطيع المواطنون الارتباط به وبقيمه.

عيوب صور الديمقراطية المعاصرة وكيفية تلافيها:

للديمقراطية تاريخ طويل، ولا نبالغ إذا قلنا إنه قديم قدم البشرية، حظيت فيه بما لا يحظى به مذهب آخر، منذ أقدم العصور حتى أحدثها، سواء أكان ذلك مدحاً أو ذماً.

فقد مرّت عليها تيارات شتى، وتقلبات كثيرة، أدت إلى رواجها وازدهارها في بعض الأحيان، وإلى تقلصها، وانحسار مدها في البعض الآخر[4].

واليوم أصبحت الديمقراطية شعار جميع دول العالم بلا استثناء، فما من دولة في العالم إلا وتصف نفسها بأنها دولة ديمقراطية. لذلك يمكننا القول بأنه لم تستغل كلمة في تاريخ الفكر السياسي بقدر ما استغلت كلمة الديمقراطية، وربما لم يهدر معنى كلمة بقدر ما أهدر معناها، «فقد تمسحت بها كل النظم بما فيها أعتاها استبداداً وأكثرها إهداراً لحقوق الإنسان»[5].

وما زالت قضية الديمقراطية في الوقت الحاضر، مطلباً شعبياً أكثر إلحاحاً من أي مطلب آخر.

لذلك يكفي أن نصف أي عمل أو قرار أو نظام أو بلد أو إنسان بأنه ديمقراطي ليكون ذلك حافزاً إلى حسن تقبله والرضا عنه.

ورغماً من أن المفهوم المتفق عليه للديمقراطية أنها حكم الشعب بالشعب وللشعب، إلا أنها مجرد تعبير لغوي مائع يمكن أن يتغير مضمونه بتغير المتحدث[6] والظروف، ويمكن لأي إنسان مهما كان بسيطاً أن يدرك ما إذا كان المجتمع الذي يعيش فيه ديمقراطياً أم غير ديمقراطي، بغض النظر عن الوصف الذي يستخدمه نظام الحكم المسيطر على هذا المجتمع.

ويمكن وصف نظام الحكم الديمقراطي متى جعل السيادة وممارسة السلطة في يد الشعب، الذي يمكنه اختيار حكامه بحرية، واحتفظ لأفراد الشعب بالرقابة المستمرة على حكومتهم.

ولقد أخذت الديمقراطية المعاصرة في معظم دول العالم، صورة الديمقراطية النيابية، التي تقوم على أساس وجود برلمان منتخب كله أو معظمه بواسطة الشعب لمدة محددة، ويمثل كل عضو فيه كل الشعب، وليس فقط أفراد الدائرة التي انتخبته.

وتختلف الدول في ما بينها في تكوين البرلمان من مجلس واحد أو من مجلسين وإن كان البعض منها يقضي بالرجوع إلى الشعب باعتباره صاحب السيادة، للفصل في بعض المسائل الهامة، بحيث يشكل مجموع الناخبين سلطة رابعة إلى جانب السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. وتوصف صورة هذا

النظام بالديمقراطية شبه المباشرة.

بعض مظاهر انحراف الديمقراطية المعاصرة:

أولاً ـ الديمقراطية النيابية هي حكم الأقلية:

إذا كانت الديمقراطية ـ في أبسط معانيها ـ هي حكم الشعب، فإن هذا الشعب وإن كان يصدق بالنسبة للديمقراطية المباشرة، التي يمارس فيها الشعب شؤون سلطات الحكم بنفسه، دون وساطة أو إنابة، فإن الديمقراطية المعاصرة، في صورتها النيابية أو شبه المباشرة، ليست في الحقيقة حكم الشعب مباشرة ولا حتى حكم أغلبية الشعب، بل هي حكم الأقلية. فالقول بأن البرلمان هو الممثل للأمة وإرادتها أصبح ضرباً من الخيال، فمن ناحية يلاحظ تزايد أعداد الناخبين المحجمين عن الاشتراك في الانتخابات، نظراً لفقدان الثقة في العملية الانتخابية، أو لقلة الوعي السياسي، أو لانشغال الناس بأقواتهم، خاصة في دولنا التي يطلق عليها دول العالم الثالث. ومن ناحية أخرى فإن تفشي الأمية، وقلة الخبرة السياسية وغياب القدوة وفقدان الحافز، والتوتر والانفعال أثناء العملية الانتخابية، يؤدي إلى تزايد الأصوات الباطلة.

وإذا ما أخذنا في الاعتبار أن الأصوات الصحيحة للناخبين ـ رغم قلتها ـ لا تذهب جميعها إلى من فاز في الانتخابات، لاتضح لنا أن أعضاء البرلمان لا يمثلون إلا فئة قليلة من أفراد الشعب، فضلاً عن عدم حرص الكثير من أعضاء البرلمان على حضور كافة جلساته، ويكفي لإصدار قرار أو تشريع موافقة الأغلبية المطلقة لعدد الحاضرين.

فيكفي ـ بالتالي ـ لتسيير أمور الأمة ومصالحها موافقة حوالى ربع النواب، والذين تم اختيارهم من قبل قلة ضئيلة من أفراد الشعب. ولا شك أن هذا لا يمكن أن يكون هو حكم الشعب ولا أغلبيته.

فالشعب تنتهي مهمته بانتهاء عملية الانتخاب، التي يشارك فيها القلة.

ثانياً ـ عدم حياد القائمين على العملية الانتخابية:

قد تجرى الانتخابات في ظل حكومة يشارك حزبها في هذه الانتخابات، ويؤدي هذا في بعض الأحيان إلى تدخل السلطة الحاكمة لدعم الحزب الذي تنتمي إليه، نظراً لصعوبة التفرقة بين الحزب والحكومة، وخاصة مع تفشي الجهل والأمية وقلة الوعي السياسي.

ويكون من الصعب بمكان أن تقف مثل هذه الحكومة على الحياد في المنافسة بين مختلف الأحزاب، وتنتهي إلى أن تكون هي الخصم والحكم في آن واحد، مما يفقد التمثيل النيابي مصداقيته.

ثالثاً ـ الأحزاب مدعاة للانقسام:

ترتبط الديمقراطية النيابية بالأحزاب السياسية[7]، وإن كانت الأحزاب في الأصل هي أسلوب ممارسة الديمقراطية، وتعميقها، إذ إنها المجال لظهور الآراء المتعددة والتعبير عنها، فيمكن الوصول من الرأي ونقيضه إلى رأي أفضل من الرأيين.

إلا أن التطبيقات العملية أدت إلى ظهور كثير من المثالب المصاحبة للنظام الحزبي، الذي يؤدي إلى إشاعة الضغائن والأحقاد والانقسام، فقد أهدرت الأحزاب حرية النواب الذين ينتمون إليها وأصبحوا ينقادون لتوجهاتها ويتبنون آراءها، ليس على حساب آرائهم الشخصية فحسب، بل وعلى حساب المصلحة العامة في بعض الأحيان[8]، وأصبح اختيار النائب في الكثير من الأحيان لا يقوم على مزايا تبرزه عن غيره، وإنما لانتمائه لهذا الحزب أو ذاك.

رابعاً ـ غياب تمثيل الأمة:

إذا كان الأصل في النظام النيابي أن النائب لا يمثل الدائرة التي اختارته بل يمثل جميع الأمة، إلا أن التطبيقات المعاصرة قد كشفت البعد عن هذه الصورة المثالية.

وإذ أصبح للناخبين تأثير كبير على نوابهم، باعتبار أن للناخبين الفضل في اختيارهم، فضلاً عن تطلع النواب لإعادة انتخابهم مما أدى إلى تبعيتهم، وأصبح النواب موزعين بين سيطرة ناخبيهم وسيطرة أحزابهم، ففقدوا ولاءهم للشعب وابتعدوا عن طريق الصالح العالم.

التجربة الليبية والعودة إلى الديمقراطية المباشرة:

لعل في تعدد عيوب ومثالب الديمقراطية النيابية والديمقراطية شبه المباشرة، ما حدا ببعض الدول إلى التعديل والتطوير، ووضع الضمانات والقيود لمحاولة تصويب مسار الديمقراطية.

وإذا كان البعض من مظاهر التعديل قد اقتصر على تغيير الصور والأشكال أو الهياكل أو المسميات، إلا أننا لا يمكننا إغفال التجربة الليبية الرائدة، التي تجاوزت التغيير الشكلي إلى جوهر النظام الديمقراطي، بالعودة إلى الديمقراطية المباشرة مع تفادي المثالب التي وجهت إليها.

فلقد بدأت أثينا وأسبرطة وغيرها من مدن اليونان تمارس الديمقراطية المباشرة منذ ما قبل الميلاد. وذلك عن طريق اشتراك جميع أفراد الشعب في الحكم بطريقة مباشرة مما يحقق مبدأ المساواة بين المواطنين، وتمتعهم بالحرية في مناقشة شؤون الشعب وإدارة الحكم.

وقد اعتبر جان جاك روسو (1712 ـ 1778)[9] أن الديمقراطية المباشرة هي

التطبيق الوحيد لمبدأ السيادة الشعبية، حيث إن هذه السيادة لا تقبل الإنابة أو التفويض أو الانقسام لأن هذا يعد تنازلاً - غير جائز - عن السيادة الشعبية. فالقانون الذي لا يصدره الشعب بإرادته المباشرة هو قانون باطل.

وإذا كانت هذه الصورة تعتبر أقرب النظم الديمقراطية إلى المثالية، إلا أنه كان يعيبها أن الجمعية الشعبية كانت تتألف من الرجال الوطنيين الأحرار فقط، وبالتالي فقد استبعد النساء والعبيد والأجانب من المشاركة الشعبية في الحكم.

لذلك تبنت التجربة الليبية فكرة عقد مؤتمرات شعبية في كل حي وفي كل مدينة، تفتح لمشاركة الجميع بلا استثناء، باعتبار أن «الحلول التي قدمتها النظم السياسية المختلفة وعلى رأسها النظامان الرأسمالي والماركسي، لم تقدم علاجاً شافياً للمشكلات المستعصية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والنتيجة أن العالم لم يتغير بل تكرّرت صور الاستغلال والفقر والحرمان والتعاسة»[10].

وتعتبر التجربة الليبية تجربة رائدة، لما فيها من تعبير حقيقي عن نبض الجماهير، كما أنها تلافت عيوب التجربة اليونانية القديمة في الديمقراطية المباشرة، ففتحت الباب أمام كل طوائف الشعب، وسمحت لهم بالمشاركة في العمل السياسي بشقيه التشريعي والتنفيذي.

وذلك على أساس المساواة الكاملة بين سائر المواطنين، سواء في إبداء الرأي أو عند إصدار القرار.

وهي تجربة تتسم بالبساطة والعفوية، متروكة للجماهير تصنعها وتحركها، فكل شيء يخضع للمناقشة، وكل أمر يحتمل أن تصدر الجماهير الحاضرة في شأنه قراراً.

وإن كان هذا سلاحاً ذا حدين، فالجماهير تخطىء وتصيب وفيها المتعلم وفيها الجاهل، وفيها الواعي وفيها غير المدرك لمصالح بلده أو لما يواجهه من تحديات، وإذا كان من المستحب فتح الباب أمام الجميع لإبداء الرأي والتعبير الحر عن الفكر، إلا أن المصلحة العامة تقضي بألا يشارك في الحكم وإصدار القرار، وإعداد التشريعات إلا من هو أهل لذلك، ولا يتصور فتح مثل هذه المجالات أمام الأميين مثلاً، لما يمكن أن يترتب على ذلك من نتائج خطيرة.

لذلك فالتجربة تحتاج إلى ضبط وتنظيم، وهو ما نأمل أن يتحقق لها في القريب حتى تنضج وتفيد كافة قطاعات الأمة(*).

(*) إن دعوة الباحث هنا إلى أن يفتح الباب للجميع لإبداء الرأي ثم أن تقصر المشاركة في الحكم على نخبة معينة (من هم أهل لذلك) يناقض ما سبق أن أبداه هو نفسه عند تتبعه لـ «بعض مظاهر انحراف الديمقراطية المعاصرة» وأنها في النهاية «حكم الأقلية». كما لا يبدو واضحاً كيف يمكن للتجربة الليبية أن «تنضج وتفيد كافة قطاعات الأمة» بواسطة استبعاد قطاعات كبيرة قد تكون هي أغلبية الشعب من ممارسة السلطة بدعوى أنها «ليست أهلاً لذلك» (الناشر).

الضوابط اللازمة لدعم الديمقراطية:

في رأينا أنه لا يوجد شكل معين يمكن أن يقال إنه أفضل شكل للديمقراطية، فمن الخطورة بمكان الاستعانة «بالموديلات» الجاهزة للديمقراطية حتى ولو ثبت نجاح هذه «الموديلات» في بلد آخر.

ولكن من الأهمية بمكان أن نضع الضوابط الأساسية اللازمة لقيام الديمقراطية، والتي لا تقوم بدونها.

كما يتعين أن نهيىء لها المناخ الصالح لحياتها، فالزهرة لا يمكن أن تحيا لمجرد ريها بالماء، متى وضعناها في مناخ غير ملائم.

وإذا كان الإسلام يلزمنا بالشورى، وفي الوقت نفسه لا يفرض علينا شكلاً معيناً لها، للتيسير على الناس وتحقيق مصالحهم فلا أقل من أن نتبع منهجه، ونفيد مما أتاحه لنا من حرية اختيار الصورة الملائمة والمحققة لصالح الأمة.

لقد حضنا القرآن على النظر في كل شيء والتأمل فيه، وحثّ على التفكير والتدبر: أنظر إلى السماء، أنظر إلى الأرض، أنظر إلى الفضاء، أنظر إلى البحر. وهو ما أدى إلى علو شأن الإسلام والمسلمين، حينما أعملوا العقل والفكر، ونفذوا ما حضّ عليه القرآن، فبرعوا في الفلك، والطب، والبحرية، بل حتى الطيران، وغيرها من العلوم.

لذلك فيجب أن نبدأ بالثقة في أنفسنا وفي قدراتنا، فأمتنا العربية الإسلامية تمتلك الكثير من المقومات التي تفتقدها الكثير من الأمم الأخرى، وأهمها القيم الدينية والخلقية. أمتنا هي الوحيدة في العالم الثالث التي تملك مصادر الثروة، فضلاً عن الكفاءات البشرية القادرة على استثمارها واستغلالها لتخطي حاجز التخلف. ولو كتب لأمتنا التوحد لصارت أقوى دولة في العالم.

ولكن أمتنا لن تعلو إلا بتطبيق الديمقراطية التي تنشر الحرية والكرامة والعلم. ويجب أن نعي جيداً دروس التاريخ. فمن لم يستفد من ماضيه لن يكون له مستقبل. وقد رأينا أن غياب الديمقراطية قد أدى إلى تعرضنا للغزو والقهر والضعف والجهل.

ولا شك أن قوام الديمقراطية هو الإقرار بحق الشعب في المشاركة في إدارة الحكم.

وإذا كانت الصورة المثلى هي اشتراك جميع الشعب إلا أنه يتعين وضع الضوابط لهذه المشاركة الجماهيرية الواسعة، بوضع شروط عامة يجب أن تتوافر فيمن يرغب في الإسهام فيها. لكن دون تفرقة على أساس الجنس أو العنصر(**).

(**) إن ضوابط المشاركة الجماهيرية الواسعة في إدارة الحكم... إذا كان يقصد بها آلية تحقيق هذه المشاركة عملياً فقد وضعت ضمن صيغة المؤتمرات الشعبية حيث كل مواطن هو =

أما إذا تعذرت هذه الصورة لأسباب واقعية أو علمية فيجب تمكين الشعب من اختيار النائبين عنه في الحكم دونما تزييف أو تلاعب أو إرهاب، ولا بد من الاعتداد بالإرادة الحقيقية لأفراد الشعب، بصورة محايدة دونما تحزب أو انحياز. مع تدعيم صور الرقابة الشعبية بصورة فعالة. والعمل على ترشيد الوعي السياسي وتعميقه مع تأكيد الأصالة والشعبية والبعد عن التقليد الأعمى الذي أدى في عالمنا الإسلامي إلى ظهور عبدة الشيطان.

ولا شك أن أهم عنصر تقوم عليه الديمقراطية هو الإنسان الديمقراطي لذلك فيجب البدء من الطفل، والاهتمام به سواء في المدرسة أو في البيت. فإذا تعلم الديمقراطية من الصغر فستكون هذه اللبنة الأساسية التي ستنمو بها الديمقراطية وتزدهر. ويبدو هنا دور المثقفين في توعية الجماهير وإنارة طريقهم. كما يجب عليهم البعد عن النفاق الذي أدى في عالمنا الإسلامي إلى ظهور «المفتي الماجن» وهو من يصل في مداهنة السلطة إلى حد الإفتاء حسب رغبة الحكام، بغض النظر عن حكم الشريعة والدستور والحق والعدالة.

فالمثقف يجب أن يعتز بكرامته وثقافته، بحيث تكون كرامته أثمن من ذهب المعز، وثقافته أمضى سلاحاً من سيف المعز.

احترام سيادة القانون:

وهو ما يستوجب وضع دستور للدولة من قبل جمعية تأسيسية منتخبة من الشعب، يحترمه الكبير والصغير، الحاكم والمحكوم، وتتسق معه كافة القوانين التي تصدرها الدولة.

بحيث تقوم دولة المؤسسات أي أن تتكون كل أجهزة الدولة من مؤسسات تمارس اختصاصات محددة.

وهو ما يقتضي البعد عن النظام القبلي، الذي يكون الولاء فيه للقبيلة أو العشيرة وليس للدولة، وهو ما يمكن أن يؤدي إلى أن يصبح حاكماً لدولة مالكاً لها، تختلط ذمتها بذمته، وهو ما أدى بلويس الرابع عشر إلى القول «أنا الدولة والدولة أنا».

فدولة المؤسسات تعني أن الحاكم يمارس اختصاصات معينة وليس مالكاً للدولة.

ونؤكد هنا على ضرورة تلافي الانفصام بين النصوص والتطبيق. فكثيراً ما

= عضو فيها وحيث تمارس من خلالها كل السلطة، ولكن إذا كان يقصد منها استبعاد البعض لعدم القدرة أو عدم الدراية فهو شرط يصادر على المطلوب وهو المشاركة الجماعية في السلطة (الناشر).

نجد نصوصاً رائعة، تؤكد على الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان ومبدأ الفصل بين السلطات ونجد عند التطبيق أموراً أخرى بعيدة كل البعد عن العبارات الرنانة التي حفل بها دستور الدولة وقوانينها. وهو ما أدى إلى أن المواطن لم يعد يأخذ النصوص الدستورية أو القوانين مأخذ الجد، بل يعتبرها مجرد شعارات جوفاء، لا تعني أي شيء. فتحوّلت الوثائق الدستورية إلى صكوك بغير رصيد.

ضرورة الفصل بين السلطات:

لا شك أن ارتباط السلطة بأشخاص الحكام يؤدي من ناحية إلى اعتبارها امتيازاً وراثياً، ومن ناحية أخرى إلى تجميع كافة السلطات وتركيزها في يد الحاكم. وتركيز السلطات على هذا النحو يؤدي غالباً إلى الاستبداد والتحكم والجور على حقوق الأفراد وحرياتهم.

من هنا تأتي حتمية مبدأ الفصل بين السلطات، باعتباره أحد المقومات الأساسية التي ترتكز عليها نظم الحكم في الدول الديمقراطية، باعتباره الضمان لحقوق الأفراد وحرياتهم.

ويقتضي هذا المبدأ أن تتخصص كل سلطة من السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية في أداء وظيفتها، مع قيام قدر من التعاون بين السلطات وتبادل الرقابة في ما بينها.

احترام حقوق الإنسان:

لا شك أن الهدف الأساسي لأي نظام ديمقراطي هو إعلاء كيان الفرد وقدره والاعتراف بالحقوق الأساسية للناس جميعاً.

وإذا كانت هناك بعض التجارب الثورية في العالم الإسلامي قد ضحت ببعض الأمور في سبيل بلوغ المصالح القومية، فيجب ألا يصل الأمر إلى التضحية بحقوق الإنسان الذي قامت الديمقراطية من أجل إسعاده وتحقيق رفاهيته، فالتجارب الديمقراطية الحقّة لا تصان بالإرهاب ومصادرة الحريات. وإذا كانت هناك صعوبة في تحديد المقصود بحقوق الإنسان، فإننا نحبذ الاستعانة في هذا الشأن بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بحيث تشمل كافة الحقوق والحريات السياسية والمدنية والاقتصادية والاجتماعية.

مع اقتران ذلك بحرية الصحافة وحصانة القضاء ليكون السياج الذي يحمي حقوق الأفراد ويقيهم خطر تغول السلطة التنفيذية عليهم.

النور يطرد الظلام والكلمة والحوار يبعدان الخوف ويوطدان التفاهم. ولا يمكن إقامة ديمقراطية دون ممارسة حقيقية، تعتبر هي المحك في نجاح التجربة وازدهارها.

وإذا كانت الأنظمة الرأسمالية والاشتراكية والماركسية قد أثبتت فشلها.

وإذا كانت عظمة ديننا الإسلامي قد تبدت في إلزامنا بالشورى دون تقييدنا بشكل معين لها.

فلماذا لا ننظر إلى الموضوع نظرة متفتحة، فنختار من كل بستان زهرة، بما يتفق مع شؤون دنيانا؟

الهوامش

(1) د. راشد السبراوي، **القرآن والنظم الاجتماعية المعاصرة**، 1975، دار النهضة العربية، ص 93.

(2) د. زكريا عبد المنعم إبراهيم الخطيب، **نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة**، رسالة دكتوراه، حقوق عين شمس، 1985، ص 142. ويعرض ص 198 وما بعدها للخلاف حول مدى إلزامية الشورى كأساس للحكم.

(3) د. عبد الحميد إسماعيل الانصاري، **الشورى واثرها في الديمقراطية**، 1980، المكتبة العصرية، ص 430. وانظر: د. زكريا عبد المنعم إبراهيم الخطيب، المرجع السابق، ص 396؛ ود. زهير أحمد عبد الغني قدورة، **الشورى في الإسلام والأنظمة السياسية المعاصرة**، رسالة دكتوراه، حقوق عين شمس، 1995، ص 23.

(4) عبد الفتاح حسنين العدوي، **الديمقراطية وفكرة الدولة**، الناشر: مؤسسة سجل العرب، 1964، ص 14.

(5) د. علي الدين هلال، **مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث**، ندوة مركز دراسات الوحدة العربية، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، 1983، الطبعة الثانية، بيروت، 1987، ص 36.

(6) سمير أمين، **ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، ندوة مركز دراسات الوحدة العربية، المرجع السابق، ص 307.

(7) د. عبد العزيز الرفاعي، **الديمقراطية والأحزاب السياسية في مصر الحديثة والمعاصرة**، دار الشروق، 1997.

(8) د. أنور أرسلان، **الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي**، دار النهضة العربية، 1971، ص 105.

(9) وكان كتابه «**العقد الاجتماعي سنة 1762**» من أقوى ما كتب عن نظرية السيادة الشعبية؛ وانظر: د. عبد الحميد متولي، **القانون الدستوري والأنظمة السياسية**، منشأة دار المعارف بالاسكندرية، 1963.

(10) **المعجم الجماهيري**، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس ـ ليبيا، الطبعة الثانية، 1989، ص 12.

● إبراهيم بشير الغويل(*)

الديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان
المرجعية الغربية والمرجعية الإسلامية

(*) محامٍ.

أولاً ـ في الديمقراطية:

1 ـ في كون أن المرجعية الغربية، المستندة إلى الأصول التاريخية الاجتماعية الغربية، هي مرجعية لـ (البرلمانية) وليست للديمقراطية...

إن المرجعية الغربية المستندة إلى تاريخ أوروبا وتطورها هي مرجعية لـ (البرلمانية) وليست مرجعية للديمقراطية...

الديمقراطية من المفردة الإغريقية Democratia، وهي كلمة مركبة من Demos أي الناس.. أو الجماهير.. وKratein أي أن يحكم (الناس... أو الجماهير)... أما ما تمّ في أوروبا... متوافقاً مع نشأة (المدينة ـ البورجوازية)... فهو «البرلمانية»... و«المدينة ـ البورجوازية» قد نشأت في «برج» Bourghe مهجور.. لإقطاعية دمرت وانتهت، وهَجرها أو هُجِّر (قنها) بعد أن قضى على (السيد) الإقطاعي... وإلى هذا الـ (برج) Bourghe المهجور لجأ عدد من (المغامرين) الفارين من الإقطاعيات... والذين سمعوا عن، أو عاينوا، تجربة الحرية.. ولم يعودوا يقبلون حياة (القن) لأنفسهم؟!...

ولقد اتخذ هؤلاء المغامرون من (البرج) ملجأ يحتمون به ليلاً.. ويتخذونه ـ نهاراً ـ سوقاً لتبادل المنتجات بين الإقطاعيات المجاورة.. وما لبث هؤلاء (المغامرون) أن صاروا تجاراً... يشرون من المنتجين فيستوفون.. ثم يبيعون إلى مستهلكين فيخسرون.. واتسع (البرج) إلى (مدينة)... واتسعت أطماع هؤلاء المغامرين التجار... وسعوا للاتفاق مع أحد الإقطاعيين ليتوّجوه ملكاً.. وسعوا أن يلتف حوله عدد من الإقطاعيين ـ مكونين الطبقة الأرستقراطية ـ على أن يعترف «الإقطاعي ـ الملك» و«الأرستقراطيون» بموطىء قدم لهؤلاء «المغامرين ـ التّجار» المستقرين في «برج» صار إلى «مدينة برجوازية»... وقد اكتفى هؤلاء «البورجوازيون» بتوسيع نطاق المشاركة إلى هذا المدى... دون أن تمتد هذه

المشاركة إلى كل الناس. ولقد أثبت سير الأحداث في تجربتهم ـ في ما بعد ـ أن نطاقاً متسعاً من المشاركة للناس هو قانون طبيعي في نهاية المطاف، إلا أن الثورات الأوروبية لم تكن تستهدف ـ ولم تحقق ـ صيغة مشاركة كل الناس...

وفي البرلمانية البريطانية ـ مثلاً ـ التآمل شمل كبار الملاك ـ أو الإقطاعيين السابقين الذين التفوا حول الإقطاعي الأكبر الذي صار ملكاً.. وصاروا هم من عرف بالأرستقراطيين ـ مع التجار.. أو مع الطبقة الجديدة (البورجوازية)، تحت سقف واحد... مفتتحين عصر الرأسمالية (التجارية) بكل مظالمها في الداخل.. وبكل أعمال القرصنة والاستعمار في ما عرف بعصر الاكتشافات الأوروبية وعصر الاستعمار ـ وما أبادوا من أجناس واستوقوا من الأجناس وسرقوا ثالثة ـ وكان على العمال (البروليتاريا) أن يكافحوا طويلاً حتى يأخذوا لهم مكاناً تحت ذلك السقف.. ومن هنا كان تعدد الأحزاب تصويراً لواقع طبقي حقيقي. والأهم أن الرأسمالية الغربية بمنهجية الصراع لم تكن رسالة إنسانية لجميع الناس في نظام محرر.. بل كان رسالة محررة من كل مبدأ إنساني وموجهة لخدمة رأس المال على حساب كل رأس سواه...

وكما لم تكن هذه الطبقة الجديدة (البورجوازية) في مدينتها البورجوازية تتّجه إلى ديمقراطية حقة تحتوي كل الناس ـ كل الطبقات في بلادها ـ لم تكن في نظامها العالمي الجديد (Nouveau Ordre Seculum) تفكر في غير السيطرة والقهر، وقد استطاعت هذه الطبقة (البورجوازية) وقد وجدت أمامها السفينة المحيطة ـ وهي عطاء معرفي علمي (بشري) واكبت به كفايات الإنسان العربي المسلم، الذي كان يمسك بمقود التطورات في العالم إلى أن دخلت هذه الطبقة الجديدة (البورجوازية) الطاغية التي تحول كل شيء إلى صراع وسيطرة ـ إن تحولها (أي أن تحول السفينة المحيطة) إلى سلاح للسيطرة على ممرات التجارة الدولية من ممرات إلى «مضايق»! وقل «مغلقات»! تمنع المرور منها.. لتحشر الآخرين بعيداً عن الانطلاق إلى آفاق العالم الجديد.. وإن كانت تبحر بسفينة عربية.. وخرائط عربية.. بل وتركب الحصان العربي!... مما جعل أحد الكتاب يقول: إن الحصان... العربي قد وصل إلى أميركا.. ولكن فارسه العربي الشهم لم يصل!.. وكم خسر العالم بعدم وصول «الفارس العربي» الشهم الذي دائماً حمل مشروعاً حضارياً.. وكم خسر العالم بوصول فرقة الخيالة الإسبانية إلى المكسيك ومعها الحصان العربي.. دون فارسه!! ولقد كان الحصان العربي هو الذي أربك الهنود الحمر أكثر مما سواه.. ولم يكن عليه الفارس العربي الشهم بل كان عليه (كورتيز) الذي تقدم لإبادة هنود الأزتيك والأنكا.. وليقضي على حضارتهم...

وكم خسر العالم بوصول القرصان البريطاني ذي الرجل الخشبية!.. والذي صار في ما بعد ـ بعد أن أباد شعوباً وسرق ثروات ـ ضابطاً وسيماً!.. في بدلة رسمية يذرع المحيط على رأس أساطيل مسلحة بالمدافع ويرفع علم بريطانيا على كل أرض تطؤها قدماه القذرتان...

ولقد أباحت هذه الطبقة (البورجوازية) لنفسها انتهاك جميع الحقوق الإنسانية لغير الأوروبيين.. فأبادت الهنود الحمر.. وهجرت الملايين من الأفارقة ليموتوا في رحلة العبودية.. إلى تاريخ استعماري أسود.. إلى قصف اليابان بالقنابل الذرية.. إلى آخر قائمة فظائعهم في فلسطين والجماهيرية والعراق...

وفي «المدينة ـ البورجوازية» حققت هذه الطبقة الجديدة مَرْكَزة الدولة باتخاذها أحد الإقطاعيين ملكاً (وانضم إليه عدد من الإقطاعيين الأصغر الذين التفوا مكونين الطبقة الأرستقراطية...)... ودفعت الطبقة الجديدة (البورجوازية) بمركزية الدولة تحت نظرية السيادة التي تقول بتسلط الإقطاعي ـ الذي اتخذوه ملكاً ـ على جميع الإقطاعيات في الدخول... وتقول برفض التسلط البابوي من الخارج؟!

وإذا كانت الطبقة الجديدة قد حققت مركزة الدولة.. ودفعت بها.. فإنها ظلت حريصة ألا تدفع بالديمقراطية إلى الأمام أو أن تدفع بالسلطة إلى الشعب.. واكتفت بـ «البرلمانية» أو النيابة الافتراضية التمثيلية... إلخ... وأحيت التقليد الروماني للأمبراطور أغسطس فجعلت من الجيش مؤسسة محترفة.. وليس جيشاً شعبياً... وكل هذا ـ مع البيروقراطية ـ واقتصاد القلة.. بل اقتصاد الطبقة المتطفلة التي ستكون الطبقة المتفرقة، والتي بدأت طبقة مترصدة لمن يأتي بمنتوجاته لكي تستوفي إذا اكتالت وتخسر إذا كالت أو وزنت.. طبقة تعتمد على معادلة (نقود ـ منتوجات ـ نقود زيادة.. أي: ن ـ م ـ ن +) بدلاً من معادلة (منتوجات ـ نقود ـ منتوجات أخرى) ـ وهذه المعادلة الأخيرة هي المعادلة التي تلت مرحلة مقايضة منتوجات بأخرى (منتوجات ـ منتوجات أخرى)... وهكذا كان التطور الاقتصادي من المقايضة (منتوجات بمنتوجات أخرى) إلى (منتوجات فنقود فمنتوجات أخرى) إلى (نقود ـ منتوجات ـ نقود زيادة)... إلى مرحلة الرأسمالية المالية (أو نقود ـ نقود زيادة)؟!

هذه هي الأصول التاريخية الاجتماعية لهذه التي سموها أسماء «ما أنزل الله بها من سلطان».. من ديمقراطية غير مباشرة إلى ديمقراطية نيابية.. إلى برلمانية وهي بهذا الاسم الأخير أحق...

والبرلمانية بأصل الكلمة نفسها Parliament إنما تعني المناقشة وعقد مؤتمر من أجل الاتفاق على نقطة أو نقاط محددة مع عدو؟!

والبرلمانية الغربية بالأصل كانت صراعاً طبقياً دموياً.. ثم انقلبت إلى صراع حزبي ضار.. يبدأ بمعركة انتخابية ضارية.. يتصارع فيها عمالقة جداً ـ من الإقطاعيين وأصحاب رأس المال.. وأخيراً الاتحادات العمالية... وهي معركة شرعية في الغرب... لأنها تجري بين خصوم متكافئين.. داخل مجتمع فاحش الثراء.. تزداد ثروته ضخامة كل يوم! أما في مجتمع يزداد فقراً كل يوم ـ مثل مجتمعنا العربي ـ فإن هذه المعركة ليست شرعية أصلاً.. بسبب غياب الخصوم المتكافئين من جهة وتدخل الاختيارات الرأسمالية المالية الدولية (الاستعمارية) من جهة

أخرى.. وإن الانتخابات البرلمانية والحزبية لا تعني في واقعنا العربي المعاصر سوى مسرحية أوروبية مترجمة يحضرها جمهور محدود جداً من المثقفين المغتربين!...

هذا هو تاريخهم.. وهو مفارق لتاريخنا.. وإن الكثير من حلولهم إنما هي لمشكلات قد نشأت في ظل علاقات وظروف كانت تحيط بهم.. وهي غير مشكلاتنا.. غير علاقاتنا.. غير ظروفنا.. بل إنها تنطلق من منطلقات.. وتسير في المسارات.. وتستهدف أهدافاً.. غير منطلقاتنا.. وغير مساراتنا.. وغير أهدافنا...

وكم يطول الحديث لو أننا أردنا أن نحلل تاريخهم ومدى مفارقته لتاريخنا، ولكن يكفينا أن نذكر أن تاريخهم هو تاريخ منهجية الصراع، والاختيارات الأوروبية الحديثة قد جاءت صادرة عن فلسفة الصراع ومُمَنْهِجَة له اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً عبر تاريخ أوروبا ـ الذي حاولت أن تمده إلى العالم كله.. وأرقى أداء سياسي تقدمه لنا أوروبا لا يتجاوز في الأصل منهجيتها في الصراع.. فمن هذا الصراع نشأت «البرلمانية» الإنكليزية.. ومنها نبعث فكرة الطبقة البورجوازية في الثورة الفرنسية.. ومنها أيضاً نبعت فكرة صراع الطبقات الماركسية.. إلخ.

وعلى ما أوضحنا.. فإن نظريتهم في «السيادة» هي من روحية الصراع بين الإقطاعي الأكبر الذي توجوه ملكاً وبين الإقطاعيين الصغار الذين ما زالوا يصارعون هذا الإقطاعي الأكبر ـ ومن التف حوله من الإقطاعيين سابقين... صاروا يكونون الطبقة الأرستقراطية ـــ وكذلك من تحالف معهم من الطبقة الجديدة (البورجوازية).. وليواجه كل هؤلاء (الأعداء) المتحالفين ما زال يصارعهم في الداخل والبابا الذي ما زال يحاول فرض هيمنته عليهم.. وهم يصارعونه...

ومن هنا جاءت نظريتهم في «السيادة» تقول: إن «السيادة» هي إخضاع الجميع في الداخل.. وهي رفض أي سيطرة من الخارج...

ومن هنا أيضاً جاءت نظريتهم في العقد الاجتماعي كما صوره هوبز خاصة.. وكذلك وثائقهم.. من العهد الأعظم.. إلى وثيقة الحقوق.. إلى إعلانات حقوق الإنسان.. وحديثهم عن فصل السلطة والكبح والموازنة بين السلطات... إلخ ـ كل هذا قد جاء من روحية أو منهجية الصراع بين ملوك يدعون أنهم يملكون حقاً إلهياً للتحكم في رقاب عباد الله وبين مجموعة من البورجوازيين ـ الذين عرضنا لكيفية تكوينهم.. وما قاموا به من قهر واستغلال وتفريق طبقي وعنصري في الداخل والخارج ـــ والذين كان أكبر همهم أن يشاركوا بقسط مع الملوك والأرستقراطيين.. ولم يكن يهمهم احتواء كل الناس في الداخل أو الخارج...

بل إن «كرومويل» قائد الثورة في (انكلترا) كان يبدي ازدراء لفكرة المساواة نفسها.. وكان يسمي الدعاة إليها «المُسَوِّين».. ولقد اختار أن يصفيهم قبل أن يصفي الملك!.. تماماً كما اختارت الثورة الفرنسية أن تصفي (بابيف) الذي كانت

مرافعته ـ في المحاكمة التي أجريت لتصفيته ـ هي ما عرف بـ «بيان المتساوين»...

ولقد أثبت سير الأحداث في ما بعد أن نطاقاً متسعاً من المشاركة لكل الناس هو قانون طبيعي في نهاية المطاف...

2 ـ في الديمقراطية الحقة... واختلاف مرجعيتها عن «البرلمانية».

إن الديمقراطية الحقة هي الديمقراطية المباشرة، وهي الهيكل التنظيمي السياسي الوحيد اللائق بالإنسان المكرم، وإن الإنسانية على اختلاف دروبها منتهية إليها في آخر المطاف.. كما انطلقت منها في المبتدأ...

إن تشكيل لجنة أو تأليف مجلس أو عقد اجتماع بين أفراد المجتمع الواحد هو في طبيعة الأشياء.. إنه الأمر العفوي الذي تبادىء به الشعوب عندما تأخذ الأمور مجراها على الطبع والسجية وهدي العقل الطبيعي.

كل نظريات العقد الاجتماعي ـ عدا ما جاء به هوبز.. متوافق مع المنهجية الصراعية الغربية ـ تقوم على هذا الافتراض.. على المبادأة الأولى إلى التجمع وتأليف الجمعية الأساسية الذي يحدث إذ ينتقل الأفراد إلى حالة الاجتماع.. في بدء الاجتماع البشري، وعند تلاشي الدولة، وفي الثورات الشعبية، وفي فراغ السلطة.. عند انهيار النظام، وعندما تنحل الأوضاع إلى عناصرها.. وتعود إلى بداياتها... يؤلف الناس، وهم أكفاء، لجنة أو مجلساً أو جمعية يدعونها Ecclesia أو «دار الندوة» أو Committe أو Congress أو Soviet أو مؤتمراً...

وإذا كانت الديمقراطية في أول تجربة لها في أثينا كانت ديمقراطية مباشرة...

وإذا كانت مدينة الرسول ﷺ قد شهدت تجربة الشورى باعتبارها فرضاً عيناً على كل بالغ عاقل راشد مكلف كالصلاة والإنفاق **﴿الذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾**.. ومن خلال توزيع المدينة إلى أحياء.. يتشاور كل في ما يخصه... ويبعث برباعته ـ أو المؤتمن من الربعة ـ ليشارك مع «أولي» «أمر» «منا» في تنسيق القرار العام وتخطيطه وتدبير أمر تنفيذه..

إذا كان ذلك كذلك... فإن (جان جاك روسو) قد قال منذ أكثر من مائتي سنة بأقوى منطق وأنصع بيان «إن السيادة لا يمكن أن يفترض أن أحداً ما يمثلها؛ لأنها لا يجوز التخلي عنها، وهي في جوهرها تقوم بالإرادة، والإرادة لا يمكن افتراض تمثيلها أبداً.. فهي هي أو هي غيرها، ولا وسط بينهما. وكل قانون لم يوافق عليه الشعب نفسه هو لاغ وليس بقانون، والشعب الإنكليزي يعتقد أنه حر، ولكنه مخطىء في اعتقاده... إنه لا يكون حراً إلا في أثناء انتخاب أعضاء البرلمان... فإذا تم انتخابهم فهو عبد، بل ليس له من الأمر شيء».

وفي المنطق المحض.. إذا وجد التمثيل السياسي.. فإن الهيئة الممثلة، أو

المجلس، أو البرلمان.. يتمتع بسلطان السيد...

ومبدئياً.. الذي يمارس السلطة هو في وضع أفضل من الذي يفوضها تفويضاً افتراضياً أو يتخلى عنها.. ولو إلى حين..

وإن نظاماً قائماً على المشاركة هو خير وأشد ديمقراطية من نظام قائم على التمثيل...

إن الديمقراطية المباشرة، وإن الشورى للجميع، هي الديمقراطية الحقة.. هي الديمقراطية الأصلية... هي الديمقراطية باختصار...

ولكن كيف نفعل.. وقد افتقد الناس الهمة والاعتزاز الذي كان يعبِّر عنه ببيان أمثال بركليس عند الإغريق أو الإمام علي كرّم الله وجهه عند العرب والمسلمين؟...

في خطبة شهيرة صور (بركليس) عظمة أثينا ووطنية أبنائها، وبرر حضارتها أمام الناس، فقال:

- «إن شكل حكومتنا لا يدخل في مناقشة مع مؤسسات الآخرين.

- نحن لا نقلد جيراننا وإنما نحن لهم مثال.

- إننا ندعي بحق ديمقراطية لأن الحكم للكثرة لا للقلة...».

- وفي تلك الخطبة أرسل بركليس ذلك الادعاء العريض المدوي في التاريخ «وبكلمة واحدة أقول إن أثينا مدرسة اليونان».

أما الإمام علي كرَّم الله وجهه فقد قال - وهو يستحث قومه لقتالّ معاوية.. الذي أرادها ملكاً عضوضاً - «سيروا إلى قوم يقاتلونكم كيفما يكونوا جبارين.. يتخذهم الناس أرباباً.. ويتخذون عباد الله خولاً! ومالهم دولاً».

وقد سبق لربيع بن عامر - وهو يحدد طبيعة ما يريده الإسلام من الناس - إذ قال: «إن الله بعثنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده.. ومن جور الأديان إلى عدالة الإسلام.. ومن ضيق الدنيا إلى سعتها..».

3 - في التاسيس لمرجعية مشتركة للديمقراطية الحقة (المباشرة) أو الشورى..

إذن.. إذا كنا نبحث عن ديمقراطية حقة.. ونبحث عن مرجعية مشتركة لهذه الديمقراطية الحقة.. فلا بد أن تكون ديمقراطية لكل الناس.. أو ديمقراطية مباشرة.. أو شورى بالمعنى الحق للشورى باعتبارها فرضاً عيناً - بتعبيرات أصول الفقه الإسلامي - على كل مكلف - كالصلاة - وباعتبارها - في اللسان العربي المبين.. وبالمنهج الصحيح[1] في فهم مفرداته - تعني في معناها العام الاستخراج والاجتناء والأخذ من مواضع متعددة! وهو اجتناء واستخراج لما هو حسن والحسن إما أنه ظاهر بيّن وإما أن يستبينه من لم يظهر لأول وهلة من خلال العرض والإظهار والإشارة إليه وتقليب الأمور.

ومن هنا نجد في العربية شار العسل بمعنى استخرجه من الوقبة أو اجتناه وأخذه من خلاياه ومواضعه.. ونجد فيه الشارة والشورة بمعنى الحسن الهيئة واللباس.. ونجد فيها الشور بمعنى عرض السخاء وإظهاره.. ونجد فيها المشوار وشار الدابة بمعنى حسن المنظر والمخبر، وذلك من خلال عرض الدابة إذا أجراها لتعرف قوتها، وإذا قلبها ليستبين مواضع الحسن فيها، كما أن وتر المندف الذي يقلب به القطن أو يشور به القطن، يسمى مشوراً، ومثل هذا اشتار الفحل الناقة بمعنى كرفها فنظر إليها لاقح هي أم لا... والشوار متاع البيت ومتاع الرجل، والشورة الجمال الرائع.. ثم نجد أيضاً أشار إليه وأشار عليه بمعنى أومأ على شيء ما بالمشيرة (الإصبع) أو بالكف أو بالعين.. وبمعنى الإشارة إلى الرأي والإشارة به على المستشير.

وخلاصة القول فيها أن العربي حين يسمع الشورى ويسمع أنها من صفات الجماعة التي استجابت لربها وأقامت الصلاة ويسمع أنها «بينهم» إن العربي حين يسمع ذلك يدرك أن المطلوب هو أن الجماعة التي استجابت لربها كما تقيم صلاتها تتشاور في أمورها وتحاول استخراج واجتناء أفضل الآراء التي تمكنها من العزم أو الإجماع... ثم تولي الأمور إلى مجموعة «منها» وتتوكل على الله وهو نعم الوكيل.

والشورى باعتبارها صفة من صفات الجماعة التي استجابت لربها تلزم في كل الأمور العامة والخاصة، حتى إنها مطلوبة في حالة الطلاق والنظر في إتمام الرضاعة **﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾** وكل ذلك في حدود ألا تكلف نفس إلا وسعها.. ودون مضارة.. **﴿فإن أرادا فصالاً عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما﴾** (سورة البقرة، الآية 233). والقرآن الكريم الذي اتخذ من «الشورى» ـ منذ العهد المكي ـ صفة من صفات الجماعة التي استجابت لربها.. وقد جاء فيه أيضاً (في العهد المدني.. وعقب معركة أحد! أي في الوقت الذي كان يمكن لأي حاكم ـ حتى الحاكم العصري ـ أن يتخذ من الهزيمة مبرراً لإعلان حالة الطوارئ ـ بل شبه ديكتاتورية! أو ديكتاتورية كاملة بمناسبة حالة الحرب والهزيمة) التأكيد بأن **﴿شاورهم في الأمر﴾**...

فالقرآن يتخذ من «الشورى» صفة من صفات الجماعة، ويلزم «أولي» الأمر «منها» إلزاماً. ومن هنا كان التطبيق الرسولي في قيام جماعة المسلمين على «الشورى» في عامة شؤونهم.. ولا قيد إلا الالتزام (بالإطار المرجعي) أو (أول مرجوع إليه) والبحث عن الصواب في قول المتشاورين ليقدم كل منهم ما لديه من خبرات.. ألا ترى أنه يوم بدر ـ بعد أن تم التأكد من أنه لا وحي في اختيار موقع نزول الجماعة ـ تمت الإفادة من أهل الخبرة، بينما يوم أحد حين لم يكن من وحي ولم يتقدم أحد بخبرة محددة.

ـ أخذ برأي الأغلبية والذين كانوا من الشبان. وكان الخروج مع أنه لم يكن

من رأي الرسول ﷺ وحين كانت الهزيمة جاء النص يؤكد ﴿وشاورهم في الأمر﴾ فالشورى من أهم دعائم الجماعة الإسلامية، ومن أبرز صفاتها، وقد وردت «الشورى» بين الاستجابة لله وإقامة الصلاة من جانب والإنفاق من جانب آخر.

وقد علّق القرآن المثل الأعلى أمام المسلمين وقدم رسول الله ﷺ النموذج التطبيقي لكي يسير المسلمون في يسير الأمور وخطيرها على الشورى، وحتى تصير نهجاً عاماً للمسلمين في كل أمورهم...

ولا بد هنا من وقفة عند الأنموذج التطبيقي الرسولي في المدينة ولعل من المناسب أن أذكر هنا «الصحيفة» أو «الكتاب» الذي أصدره الرسول ﷺ فور قدومه المدينة ورسم فيها، أو فيه، منهاج معالجة المشكلات بنهج مفتوح - بل «أنهج» متنوعة.. تنوع الأحياء والقبائل - يحكمه، ويحكمها، أن تكون الشرعة التي يشرع منها ويبتدأ بها متفقاً عليها وموافقاً عليها أنها شريعة الجماعة، أو الشارع الذي يفتح على عدة «أنهج» على رأي إخوتنا في تونس. فهم «أمة واحدة من دون الناس... وأن بينهم النصرة على من داهم يثرب» وما عدا هذا الالتزام بالدفاع «وأن بينهم النصرة على من داهمهم».. فإن الالتزامات أخذت أسلوب توزيع الأعباء على أهل الأحياء والذاتيات المتميزة، على أن يكون بين أفراد كل حي أو ذاتية متميزة بروابط خاصة «فالمهاجرون من قريش على ربعتهم.. يتعاقلون بينهم، وهم يفدون ما بينهم بالمعروف والقسط بالمؤمنين»... ثم يذكر قبائل المدينة وأحيائها.. فيجعل كل حي ذاتية متميزة، ويقرّ أفراده على الروابط الخاصة التي تربطهم (وفي هذا الصدد يذكر أحياء، بني عوف وبني الحارث، وبني خيثم، وبني النجار، وبني عمر بن عوف.. إلخ) وبعد ذلك يذكر المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار.. في صورة حقوق مشتركة وواجبات واحدة وميزات متساوية وعلائق متحددة.. ثم يأتي الحديث عن يهود المدينة الذين يكونون لبنة من لبنات هذه الجماعة الجديدة، فيذكر أحياءهم كما ذكر أحياء الأنصار (يهود بني عوف ويهود بني الحارث ويهود بني النجار.. إلخ) ويتحدث عما لليهود بعضهم مع بعض من روابط خاصة وعلائق متميزة.. ثم يذكر ما يجمعهم مع المؤمنين من روابط ومسؤوليات وحقوق وواجبات تقتضيها وحدتهم أو اتحادهم في هذه الجماعة الجديدة.. فهم «أمة واحدة من دون الناس» ولكن مع تأكيد أنه، وإن يكن اليهود أمة مع المؤمنين «لليهود دينهم وللمسلمين دينهم» وأن لليهود النصرة والمساواة بالمسلمين «غير مظلومين ولا متناصر عليهم..».

وأخيراً، وبعد أن أعلنت الصحيفة التكافل بين الموسرين والمعسرين، وأوجبت الالتزام بوحدة المسؤولية في الأمنين الداخلي والخارجي، ووزعت الأعباء المالية في حالة الدفاع.. وحرمت الجريمة في ما بين أهل الصحيفة وعاقبت عليها دون استثناء.. (بعد كل هذا) نصت الصحيفة على الشريعة التي تحسم النزاع في ما بين أهل الصحيفة في كل حدث يحدثون...

وفي هذا الهيكل التنظيمي لمدينة رسول الله ﷺ نجد البذور الأولى لكيفية

ممارسة الشورى جماهيرياً... وفق مبدأ «الحي الجماهيري» والذاتيات المتميزة والمتمايزة ـ وليست ذات الامتيازات.

ونجد كل التأييد للتجربة الجماهيرية في ما تم ـ في ما بعد ـ بعد بناء الجامع.. ثم انتشار الجوامع ـ وفق قاعدة عدم تعدد الجوامع داخل أي حي أو ذاتية متميزة ـ لتكون وحدات تجمع شعبي منتشرة على طول القاعدة الشعبية وعرضها، وعليها يتوزع الأفراد، بحيث يكون كل ـ في النهاية ـ منتمياً إلى جامع من الجوامع.

وفي الجامع كما كان معروفاً كانت تتم المشاورة واستجماع الإرادة الجماعية أو العزم أو الإجماع ـ فالجوامع أداة تنظيم وتضامن، وهي تؤدي وظيفة دستورية ذات أهمية عظمى في ترتيب القاعدة الشعبية وشوراها وتقديم من يسمون أهل العقد والحل أو المقدمين من الجماعة أو الأمناء.. إلخ.

ومن هؤلاء، ومن المقدمين أو الأمناء أو أهل الثقة من كل حرفة أو مهنة.. إلخ يتكوّن «أولو الأمر» وتكون «أولو الأمر» الذين كانوا إلى جانب رسول الله ﷺ وكان يرد إليهم الأمر في شؤون الأمن أو الخوف... إلخ.

إذن.. في كل جامع كانت تجري الشورى، وكان يتم تقديم جماعة يثق فيهم مجموع أهل الحي ويأتمنونهم على أمورهم.. وفي كل جامع كبير على مستوى أكبر من الحي ـ وقد يجمع عدة أحياء أو قرية ـ كانت تتم مشاورة في أمر أوسع نطاقاً أو أكثر أهمية.. وكانت تقدم طائفة من أهل العقد والحل أو المقدمين المؤتمنين وأهل الثقة.

ومن مجموع المقدمين والمؤتمنين وأهل الثقة من أصحاب الحرف والمهن وما إليها يترشح في كل إقليم «أولو الأمر».

فالإسلام ـ بحق ـ هو الشرع الجماعي، ومن هنا حتى في شؤون الإدارة لم يعرف إلا الإدارة الجماعية، ومن خلال الجماعة، فلا ولي فرد أو وصي، ولا ولاية ولا وصاية.

الجماعة بعضها أولياء بعض، والمسلمون يسعى بذمتهم أدناهم، والذين يقدمون «من» (لا «في» ولا «على»!) الجماعة إنما هم «أولو» ـ لا أولياء.. فما بالك بـ «ولي» ـ أمر «من» الجماعة.

و«أولو» من مادة «أول»، فـ «أولو» هم الأوائل المقدمون من الجماعة والذين عهد لهم أو أولي إليهم أن يقوموا بتنفيذ ما عزمت عليه الجماعة بعد تشاورها، ثم هم «من» الجماعة، وليسوا «على» بل ولا «في» الجماعة، فلا ولي ولا ولاية.. فنحن لسنا قصراً، فحين يكون الإسلام شرع الجماعة يكون الشرع الجماعي هو الحاكم.

وفي الجامع لا يجتمع المسلمون عبثاً.. لا يجتمعون ليكونوا غائبين عن شؤون الجماعة!

إن المسلمين يجتمعون في جامعهم لشوراهم.. وليقدموا من يعهدون إليه (أو يولونه ثقتهم) فقط لينفذ ما عزم عليه أو أجمعوا عليه من أمر.

فالإسلام أقام المجتمع لا على الركيزة المعنوية ـ الأدبية أو الأخلاقية ـ وحدها، بل أيضاً على الركيزة الطبيعية. وهي الجماعة للتنفيذ. والشعوب بالأصل مخولة في إدارة مصالحها على قاعدة (وأمرهم شورى بينهم).

فسلطة الجماعة في حد ذاتها تضمن تطبيق الشرع تلقائياً وبهذا يكون الإسلام شرعاً للجماعة متى أدركنا أنه شرع جماعي، وما أعظمه من شرع وثق بـ «الناس» وبـ «الجماعة» وبـ «الجمهور» و«السواد».

وقد يكون هنا موضع وقفة لمواجهة ما تم من تحريف ـ واقعاً وفكراً ـ لإظهار الإسلام وكأنه أمر يخص الفرد دون الجماعة، بل إن أمر التحريف وصل ـ وعلى المستوى الفكري أيضاً ـ للقول، بأن الإسلام ـ بل والقرآن ـ لا يقيم وزناً للأكثرية أو الجماعة أو الجماهير، أو بتعبيرهم «العامة» و«الدهماء»! وما إلى ذلك من العبارات التي تحمل في طياتها معنى التحقير لكل ما هو جماعي.

4 ـ في أن حكم كل الناس أو الجماعة أو الجمهور أو الأغلبية لا يكفي... وحديث عن «الشريعة».

في الوقت الذي أكدنا فيه على الشورى.. وما تعني من سلطة الجماعة.. أكدنا أن سلطة الجماعة تضمن تطبيق «الشريعة» ـ شريعة الجماعة ـ تلقائياً...

وعلينا هنا أن نوضح الحاجة، بل الضرورة، للشريعة.. وما هي الشريعة... وما يثيره هذا البحث من قضايا ومشكلات...

إن الحاجة إلى الشريعة، والتي وصلت إلى درجة الضرورة، نبعت من كيفية التوفيق بين حق كلِّ الناس، وكلٍّ من الناس، في ممارسة حقوقه التي ولد بها، وولدت معه...

وبتعبير متكافىء فإن الحاجة إلى الشريعة، والتي وصلت إلى درجة الضرورة، نبعت من إشكالية:

«الحرية والنظام ـ كيف التوفيق؟»

وما الحرية إلا «المجال» الذي يمارس فيه كل الناس حقوقهم كأناس.. ولدوا بهذه الحقوق... وحقوق الإنسان هي مجسدة فيه؛ فالإنسان له رأس.. فله الحق أن يتفكر ويعقل، وله أذنان... فله الحق أن يسمع، وأن تصل إليه كل المعلومات المسموعة ليتبع أحسنها، وله عينان... فله أن يطلع ويمتد بصره إلى أقصى الآفاق، وله أنف.. فله حق استنشاق الهواء النقي بعيداً عن كل تلوث، وله شفتان... فله أن يتحدث ويقول، وله قلب. فله أن يحب وأن ينبض قلبه بكل الحب والمشاعر الخيرة، وله بطن.. لا بد أن تتلقى اللقيمات التي تسد أوده، وله يدان يعمل بهما.. فله حق العمل، وله رجلان.. فله أن يسعى في الأرض وينتقل... إلخ.

ولكنه... لكي يمارس (أي الإنسان) هذه الحقوق.. عليه أن يعرف أن للآخرين الحقوق نفسها.. وبالتالي فإن خير ممارسة للحقوق هو أن تكون بعدل (والعدل إعطاء بمساواة)... فممارسة الحقوق.. وبعدل... هي أعلى المستويات التي تتيحها الحرية...

ـ فما السبيل إلى ذلك؟

ـ وما السبيل إلى منع مجاوزة حدود العدل (ومجاوزة حدود العدل هي الفساد ـ على ما قالت العرب)؟

والجواب ـ قولاً واحداً ـ هو التنظيم القانوني العقلاني والآمر، ومن المقرر أن القاعدة القانونية جانب عقلاني Rational في تنظيمها لأمر من الأمور، ولها جانب آمر Imperative وهذا الجانب الأخير هو الذي يعطيها قوة الإلزام والنفاذ...

على أنه في ثقافتنا «العربية ـ الإسلامية القرآنية التقدمية» فإننا نتصور أن التنظيم الموضوعي العقلاني (بمعنى الذي يعقله العقل.. وقد لا ينشئه؟!) هو الأهم... وسيكون الجانب الآمر هو ما تجد العقول نفسها مضطرة إلى قبوله ـ والعقل مضطر إلى قبول الحق...

فثقافتنا «العربية الإسلامية القرآنية ـ التقدمية» تستند إلى «شريعة»(*) هي

(*) والشريعة «في اللسان العربي» ـ وبالمنهج الذي سبق إيضاحه في فهم اللسان العربي ـ تعني المنطلقات المبدئية أو الأطر المرجعية. فشريعة الماء أو مشرعة الماء هي المواضع التي ينحدر الماء منها.. أو هي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون (ويقول الأزهري: ولا تسميها العرب شرعة حتى يكون الماء عداً لا انقطاع له كماء الأنهار.. أو يكون ظاهراً يستقى منه) مثل هذا.. شرعت في هذا الأمر شروعاً أي بدأت فيه بدءاً، والشارع الطريق الأعظم الذي يشرع فيه الناس كافة، ودور شارعه إذا كانت أبوابها شارعة في الطريق.. أو دنت إلى الطريق وقربت من الناس.. وهذا كله راجع إلى الظهور والإشراف عليه، وقريب منه شراع السفينة لظهوره والشروع في المسير وكونه مشرعاً نحو وجهة.
فالبدء في السير على أساس من سبق التوجه نحو وجهة شاملة وعظيمة.. هو ما يحدد معنى الشريعة، وهي شريعة مجددة ومنهاج مفتوح، أو مناهج مفتوحة.. وكما يقول إخواننا في تونس عن الشارع «إنه يفتح على عدة أنهج».
فالشريعة بهذا المعنى هي بحث في ما يعرف في الدراسات المعاصرة بالمشروعية العليا فوق القوانين والدستور Super Legality-Legalité Superieure لعل أحدث المدارس في هذا الموضوع هي المدرسة التي تتبنى نظرية المؤسسات Theorie de l'Institution وقد بدأها العميد (هوريو) وصاغها تلميذه (Renard) وهو يعتبر القانون الطبيعي مجموعة قواعد هذا القانون الطبيعي تنبع من القانون السرمدي، أي من الحكمة الخالقة، اي الله سبحانه وتعالى.
ولا يمكن لشريعة المجتمع ان تكون محل صياغة من لجنة أو مجلس.. إذ كيف تملك إرادة البعض أن تقيد إرادات الآخرين وأن تسمو عليهم وتفرض عليهم القواعد والنصوص (هذا رأي العميد دوجي).

المنطلقات والمسارات العريضة والوجهة... التي نستقيها من الدين والدين واحد وإن تعددت الرسالات تعدد الأقوام.. والدين القيم هو الدين الذي يقوم بكل جوانب النفس البشرية والمجتمع البشري..

وهو (أي الدين) الذي يأخذ بالعرف والمعروف.. وبما يتوافق مع الفطرة...

وهكذا تقام القواعد على القواعد.. وتجتمع عوامل ثلاثة... كلها تقتضي أن يشعر الإنسان بالمثل العليا شعوراً واحداً.. لا يختلف عليه إملاؤها.. فهو في ما تمليه الجبلة أو الفطرة (أو القانون الطبيعي).. في مثل ما يمليه العرف والمعروف.. في مثل ما يمليه الدين القيم...

وهكذا فإن قانوناً هذا أساسه ـ أو شريعته ـ سيلتقي فيه الجانب الآمر (Imperative) مع الجانب الآمر العقلاني أو الإقناعي (Rational)...

وعلى ما أوضحنا، وما هو معروف، فإن القانون له جانبان: جانب آمر (Imperative) وجانب عقلاني أو إقناعي (Rational). وهو الذي يتضمن تنظيماً للواقعة على نحو معين.. فإذا جاء هذا التنظيم مؤسساً على شريعة هي فطرة الله في الناس، وناموسه في هذا الكون، وحقائقها سافرة تزاحم البديهات ـ أي المعايير التي يعقلها الإنسان لأول وهلة ــ وإذا جاء هذا التنظيم مؤسساً على شريعة تأخذ بالعرف، وتأمر بالمعروف. مما هيىء الإنسان على أن يحيا به، وله ملكات فهمه والتجاوب معه... وإذا جاء هذا التنظيم مؤسساً على شريعة هي بصائر كاشفة جاء بها رسل لم تكن مهمتهم إلا إرشاد الناس إلى ما خفي عنهم من تلك الحقائق وتبصيرهم بها.. فيعقلها القلب، وتنقشع الغيم وتتبدد الجهالة.. فيكون ما فيه من الحق هو الضرورة التي يوجبها أسفار الحقائق على مثال ما يلزمه أحدنا إذا رأى أمامه طريقين: أحدهما واضح الاستقامة، والآخر كثير الحفر والعثرات...

إن هذا التنظيم، المؤسس على شريعة تلتقي فيها الفطرة مع العرف مع الدين القيم، هو تنظيم تحكمه حقائق عليا هي مثل قوانين الطبيعة في استعلائها

وشريعة بهذا المعنى في أصول الفقه عندنا هي بحث في أول مرجوع إليه، وأول مرجوع إليه هو القرآن.. قولاً واحداً بين جميع الأصوليين.

وهنا، قد يكون من المناسب أن أفرق لبعض رجال الفكر الإسلامي، ولبعض رجال الفكر القانوني أيضاً، بين شريعة المجتمع باعتبارها نظراً في أساس، أو مقياساً للقانون، أو نظراً في قانون القانون.. وبين الحديث عن مصادر القانون. وهنا، وقد يكون من المناسب أيضاً أن أفرق لبعض رجال الفكر الإسلامي ـ ولبعض رجال الفكر القانوني، بين قضية أساس النظام القانوني وبين قضية أساس السلطة وسندها.. فالحديث عن الشريعة هو غير الحديث عن الشورى، كما أنه غير الحديث عن مصادر التشريع!

فالشورى هي أساس السلطة، والقرآن هو أساس التشريع، أما المصادر التشريعية فللمسلمين أن يفيدوا من كل ما تسمح لهم خبراتهم ومعارفهم الإفادة منه، إذا تم بتشاور بينهم، ولم يصادم شريعتهم أو الأسس والمقاييس والإطار المرجعي.

عند استعلانها، فاستعلان قانون الأجسام الطافية ـ مثلاً ـ للمهندس الذي يصمِّم السفن يلزمه قطعاً ـ باستعلانه واستعلائه ـ أن يجعله أساس قواعد تصميمه.. ولا يجعل له خياراً في مخالفته البتة.. والمهندس حين يمتثل لهذا لا يلتزمه راغماً أو ضجراً، وإنما يمتثله قرير العين راضياً، ولا يسيغ أن يتحول عنه بأي حال، لأنه قانون قطعي الثبوت.. قطعي الدلالة...

وفي سلطة الشعب ـ كل الشعب ـ إنما يأتي أي تنظيم من هذا القبيل ـ بالإضافة إلى تأسيسه على «شريعة المجتمع» التي ذكرنا ـ مستنداً إلى الشورى ـ وديمقراطية مباشرة.. يباشرها كل الناس ـ و«العزم» أو الإجماع.. الذي يتم التوصل إليه بناء على الحجة والإقناع.. وتأسيس على مرجعية وسوابق ونصوص... إلخ.

وهكذا.. فإن القوانين في مثل هذا المجتمع القائم على سلطة الجماهير، والتي تجد شرعيتها في شريعة تقوم على الفطرة.. وتأخذ بالعرف... والدين القيم... لا بد أن تكون (هذه القوانين) قائمة على الحجة والبرهان... وهي آمرة بإقناعيتها؟!

ومن هنا كانت طاعة أولي الأمر (و«أولي الأمر» جمع لا مفرد له من جنسه، وهو من مادة «أول».. أي الأوائل الذين «نولي» ـ أو نسند ـ إليهم تنفيذ ما تشاورنا فيه.. وأجمعنا عليه.. وهم ليسوا «أولي» أو «أولياء»، أمر علينا بل هم «أولو» أمر منا... وليسوا علينا) غير متعارضة مع الإقناع الحر والاختيار الإرادي.. فالشورى أولاً.. ثم العزم أو الإجماع (فإن لم يكن «عزم» أو إجماع... فرأي الجماعة أو السواد أو الجمهور...)... ثم نكلف من ينفذ.. ونختاره «منا».. من بين صفوفنا.. فيكون من الأوَّل.. المقدمين.. أو «منا».. من بين صفوفنا.. فيكون من الأول المقدمين أو «أولي» أمر... من أولي لهم التنفيذ.. تنفيذ ما عزمنا أو أجمعنا عليه... فهي ليست طاعة لشخصه.. ولكنه ينفذ أمرنا.. الذي تم التشاور فيه بيننا.. وجاء محكوماً بإجماعنا.. وغير خارج عن شريعة المجتمع...

ثانياً ـ في العلمانية:

واستبدال «التوحيد» بها في المرجعية الإسلامية.. واستغناء المرجعية الإسلامية عنها...

إن المرجعية الإسلامية باستنادها إلى معيار أو إطار مرجعي هو ما شرع من الدين مما وصى به نوحاً.. ومروراً بأبي الأنبياء: إبراهيم.. وموسى.. وعيسى.. وانتهاء بمحمد ﷺ وعلى أخويه: موسى وعيسى.. وعلى سائر الأنبياء والرسل.. أفضل الصلاة والسلام...

وأن هذه المرجعية الإسلامية باستنادها إلى أن الدين واحد.. وإن تعددت رسالات الرسل إلى أقوامهم..

وأن هذه المرجعية الإسلامية باستنادها إلى أن رسالة كل الرسل كانت الإسلام في جانبه التوحيدي الأساسي... مع تنوع في بعض المعالجات...

وأن هذه المرجعية الإسلامية باستنادها إلى أن الرسالة الخاتمة إنما جاءت مصدقة لما هو أساسي.. ومهيمنة ـ أي مستوعبة وشاملة ـ للمعالجات المتنوعة..

إن هذه المرجعية الإسلامية تقدم تأسيساً أكثر تجذراً وأعمق مما حاولت «العلمانية» أن تقدم لكي يهتم الناس بهذا العالم الذي يعيشون.. ولكي يتحرروا من الأوهام التي كانوا يتوهمون فيأخذون في التعامل مع الطبيعة ـ بحثاً واستعمالاً ـ بعد أن يبعدوا أوهام الأشباح التي في الطبيعة.. وأوهام عدم قداسة الحياة الدنيا.. وأوهام مزاعم ملوك يحكمون بحجة أنهم سلالة إله من الآلهة؟!..

والعَلْمانية ـ بفتح العين ـ من الاهتمام بهذا العالم.. والآن ...Seculum وهي تستهدف تحرير الإنسان من الخضوع للطبيعة!.. كما تستهدف تحرير الإنسان من الشعور بعدم القداسة وهو يعالج مشكلات حياته!.. كما تستهدف تحرير الإنسان من سيطرة طبقات ادعت لنفسها احتكار المعرفة أو السلطة.. إلخ.

وعلينا أن نذكر أن الإسلام يرفض عبادة غير الله.. ولا يشرك به من شيء أو شخص.. فهو يعلن تسخير كل ما في الكون للإنسان، ويحرر الإنسان من الخضوع للطبيعة.. كما أن الإسلام يستنكر تحريم زينة الله التي أحلها لعباده.. ويستنكر تحريم الطيبات، ويؤكد حلها... وفي الإسلام لا احتكار لمعرفة أو سلطة أو ثروة.. ولا رجال دين! ولا حكومة إلهية.. بل حكومة كل الناس وشورى بينهم ويقدمون «أولي أمر منهم» (فلا وصاية «عليهم» أو «فيهم»!!!).

ودعوة التوحيد تستهدف المساواة بين الناس.. في الاعتبار الإنساني.. وفي البقاء في المستوى الإنساني.. وفي المشاركة في خصائص الإنسانية من الصواب والخطأ، فليس هناك في نظر الإسلام مكان في جماعة المؤمنين، أو في المجتمع الإسلامي، لنزاع حول السلطة... على أساس أن بعض المجموعات في المجتمع تتميز عن المجموعات الأخرى.

ومع أن انتقال العلوم الإسلامية وتعلم اللسان العربي أثّرا بدرجة كبيرة على العقائد المسيحية (وحتى مارتن لوثر كان وليد الأثر الإسلامي على أوروبا) ولكن النهضة الفكرية والعلمية ظهرت في أوروبا كحركة عَلْمانية!

وعلى كل.. فإن الثورة العلمية والثورة الجمهورية اللتين ظهرتا في أوروبا إنما كانتا نابعتين من عين الثورة الإسلامية التوحيدية!.. ولكن الغرب أعطى هاتين الثورتين صبغة عَلْمانية! فافقدهما ذلك الأساس الفكري القائم على التوحيد الذي يحرر الناس من الأوهام.. ويقيم في الواقع الاجتماعي قيم الحرية والمساواة والتآلف والتآخي والوحدة..

وقفة لا بد منها (مفهوم التوحيد).

وهنا نرى، وقبل أن نواصل، ومن أجل أن نواصل ونتابع هذا التاريخ... ضمن حركة التاريخ العام للإنسانية... نرى أن نقف عند مفهوم التوحيد لما يمثله من كونه المعيار أو الـ (Para-Metre) أو المُعَلّمات التي تمكننا من وضع رسم

بياني صحيح لحركة التاريخ.. ولما يمثله من كونه محور الارتقاء في تاريخ الإنسانية - والذي قاده الأنبياء والرسل.. وكان محمد ﷺ خاتمهم... وبعدهم استدارت حركة التاريخ.. لتقودها أم العرب ومن حولها من قوميات العالم الإسلامي...

... وبادئ ذي بدء، يهمنا أن نقول - والحق نقول:

إن الأنبياء والرسل بما حملوا من دين واحد، وإن تنوعت رسالاتهم تنوع أقوامهم.. إنما كانوا يرسون أسس التوحيد.. قال رسول الله ﷺ: «خير ما دعوت إليه أنا والأنبياء من قبلي: شهادة أن لا إله إلاّ الله».

ولقد كان هذا هو القاسم المشترك لدعوة كل نبي رسول... ثم تنوّعت المعالجات وفقاً لانحراف أو انحرافات كل قوم.. وجاء محمد ﷺ بالرسالة الخاتمة المؤكدة والمصدقة لهذا القاسم المشترك، وهي أيضاً الرسالة التي تعطي جماعاً لما تفرق في الرسالات الأخرى... فتكون مهيمنة عليها، فالقرآن مصدق لما قبله ومهيمن عليه!

وحجر الأساس في القرآن هو علاقة الإنسان بربه... وتوحيده بالربوبية!.. وبالتوحيد يتم استجماع مشاعر الولاء في نفس الإنسان.. وترد إلى الإله الواحد الأحد.. الذي لا إله غيره.. وبهذا يتحرّر الإنسان من كل عبودية لأي شيء! أو لأي إنسان أو أي مخلوق!.. وبهذا التوحيد - الذي هو فطرة الله التي فطر الناس عليها - لا تذهب مشاعر التدين - كما يحدث في غيبة التوحيد - إلى الولاء المشتت بين أرباب متفرقين من الخلق. فتكون الديكتاتورية والظلم الرأسمالي أو الاستبداد الطبقي... إلخ.

والإيمان بكلمة «لا إله إلاّ الله» ينعكس «روحياً - أخلاقياً» و«نفسياً - اجتماعياً» في صورة قيمتين أساسيتين هما: الحرية والمساواة.. بما لهما من آثار في المجال الاقتصادي والسياسي...

وقد انعكست كلمة «لا إله إلاّ الله» عند علي كرّم الله وجهه في قوله: «لا تكن عبداً لغير الله».. وفي الأثر: «لا تكن عبداً لغير الحق.. فإن عبد الحق حر» كما انعكست كلمة «لا إله إلاّ الله» عند عمر رضي الله عنه في قولته المشهورة: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً... فهي حرية لي وللآخرين».

والعبودية هي تهيئة الإنسان لما يصلح له من قيام بأمانة الخلافة والتعمير.. فهي تحرير الإنسان من الخضوع أو التبعية لأي شيء! ولأي شخص..

وهذه التهيئة تؤكد، كما يؤكد هذا التحرير، أن الإنسان خليفة الله في الأرض.. وإن إخوته من عباد الله مستخلفون في هذه الأرض...

وهذه التهيئة، وهذا التشديد على الإنسان باعتباره خليفة الله في أرضه وأكرم خلقه وأفضلهم.. هي - وهو - ما أهل الإنسان للقيام بدور وأداء الرسالة التي أؤتمن عليها في التعمير...

ويتلاقى مع كل هذا... مفهوم تسخير الكون للإنسان، والتسخير سوق الشيء إلى الغرض المقصود منه قهراً (قارن العبادة.. باعتبارها تهيئة الإنسان للقيام بالغرض المقصود منه اختياراً!!!!).

.. وكون هذا الكون مسخراً للإنسان - سواء بمعنى كون الكون مسخراً ومنقاداً للمسخر له (أو للإنسان) أو بمعنى كون الكون مسخراً بحيث يكون سبباً لحصول ما ينفع للإنسان متى علم السنن واستخدامها - يؤكد تحرير الإنسان من المخاوف الطبيعية.. ويقتضيه إقامة نظره على التفكر والتعقل والعلم بنواميس الكون...

... كما أنه يلتقي مع ما تقدم من مفاهيم التوحيد والعبودية لله، بما تعنيه من حرية الإنسان وحرية الآخرين، كما يلتقي مع استخلاف الإنسان واستخلاف الآخرين... والكون أيضاً مسخر له ولأخوته الآخرين، وليس الآخرون مسخرين! بل هو وهم شركاء في المائدة التي سخرها الله فلا بد من كفالة حق الجميع في حد الكفاية - وهو غير حد الكفاف - وبعدل وتضامن وتكامل وتراحم...

وخلاصة القول في هذا التأصيل:

إننا نرى في مفاهيم، الإسلام والتوحيد، وما يتفرّع عن ذلك من مفاهيم، العبودية أو تهيئة الإنسان لما يصلح له من استخلاف وائتمان على تعميرها والقيام بدور وأداء رسالة.. ومع تسخير الكون.. إلخ.

إننا نرى في كل ذلك خير تأصيل فكري عميق الجذور وأصيل للثورة العلمية والثورة الديمقراطية الحقة!.. ديمقراطية كل الشعب.. بل والديمقراطية الاجتماعية أيضاً...

ولهذا فإننا نرى أنه يوجد لدينا في كل ما ذكرنا خير تأصيل وتأسيس فكري عميق الجذور لهذا المشروع الحضاري العربي الإسلامي التقدمي الذي لا بد من أن يستجيب لمطالب النضال الحديث والمعاصر لأمتنا في:

1 - الديمقراطية.

2 - والاشتراكية.. بما تعني من كفاية - هي نتيجة لتنمية حقة.. في مواجهة التخلف أو النمو المشوّه والتابع -! وعدل في مواجهة الاستغلال والظلم..

3 - والوحدة القومية.

4 - والأخوة والتضامن الإسلامي.. وتعارف وتعايش وعدم انحياز.

5 - بل.. وحياد إيجابي.. هو شهادة بالحق برسالة حضارية للإنسانية كلها.. إلخ.

فالإله الواحد يقدم الأساس:

1 - للكون الواحد..

2 ـ المتسق القوانين..

3 ـ الذي تتساوى فيه الوحدات المتنوعة..

وهذه هي المنظومة العلمية التي هي أساس كل علم، فالعلم يقوم على قوانين منسجمة تحكم الكون والحياة، وهي قوانين ينظمها قانون شامل واحد وهي في الوقت نفسه سارية في ألوان الوجود.

والإله الواحد هو الأساس:

1 ـ لوحدة النفس الإنسانية، ووحدة المجتمع الإنساني..

2 ـ ويحكم النفس، وتحكم المجتمع، سنن الله المتسقة.

3 ـ والتي تسري على جميع الأفراد.. فهم وحدات متساوية تماماً أمام قوانين متسقة واحدة!..

وهذه هي الترجمة للمنظومة العلمية، والمقامة على أساس من التوحيد والإسلام، إلى مفهوم سياسي ديمقراطي مباشر.. حيث الفرد لا يمكن أن يحسب بأقل من واحد، كما أن هذا الفرد الواحد لا يمكن أن يحسب بأكثر من واحد!..

وحيث الجميع عباد الله وإخوة في ما بينهم.. وكل منهم يتولى أمر الآخر (بعضهم أولياء بعض..) فالمسؤولية مقررة من الأفراد تجاه المجتمع، ومن المجتمع تجاه الأفراد.. والشرائع والنظم هي لمجتمع إخوة متضامنين ليس فيه واحد من البشر أكثر من واحد، ولا واحد أقل من واحد، وإن الجميع سواء في موقفهم أمام القانون الأعلى عليهم وعلى كل شيء.. وكل شيء مسخر لهم.

والله الواحد الأحد هو وحده ليس كمثله شيء، ولم يكن له كفؤاً أحد.. والناس بعد ذلك أشباه وأنداد ـ كلهم مخلوقون وكلهم عباد ـ وكل شيء مسخر لهم.. وهم سادة مكرمون بفضل الله ونعمته متى علموا، وأقاموا مجتمعهم على شكل النعمة بالعمل، وكان العمل أساس ترقيتهم درجات (الدرجات تعني أن هناك حداً أدنى مكفولاً هو مستوى خط الحياة، أو مستوى حد الكفاية، ويتم الارتقاء منه درجة درجة! والدرجات ليست طبقات، بل هي مفتوحة للترقي.. إلخ).. وليكون هذا الترقي ابتلاء أو امتحاناً، والله الغني عن العاملين هو الذي يقسم بين الناس وهم من نقطة الإخاء شركاء في الموارد والثمرات والأموال التي هي في المجتمع ـ وفي أيدي المؤمنين ـ أموال الله.. وعلى أساس أن هذه المشاركة تعني بالوازع والالتزام أن يعود «فائض الحاجة» أو العوف في يد كل فرد إلى أيدي إخوته الآخرين في المجتمع.. المجتمع الذي يتحرك بالعلم.. ويتحرك فيه الكل بالديمقراطية المباشرة.. نحو أهداف الكفاية والعدل.. مع انفتاح إنساني بقوميات متعارفة من أجل وحدة حقة من خلال التنوع.. وتنوع إلى وحدة وتوحيد!.. وهذا هو الأساس العلمي والمفهوم الجماهيري والمضمون الاجتماعي لفهمنا للإسلام...

ونقف الآن عند معنى الشهادة بأن محمداً ـ عليه أفضل الصلاة والسلام ـ

رسول الله وخاتم النبيين والرسل.

فإن إعلان انتهاء نظام النبوة والرسالة هو الإيذان بأن الإنسانية قد بلغت سن الرشد.. مرحلة تحمل الأعباء.

فيوم أن اكتمل الدين باختتام الرسالة التي بلغها محمد ﷺ كانت البشرية قد امتحنت كل طاقاتها وصهرت معدنها.. بدءاً بالخطيئة الأولى والتوبة منها ومروراً بمعركة هابيل وقابيل، وتجربة كل جيل من بعدهم أو كل قرن أو قوم.. وما عرفوا من أمر ما سبقهم إليه جيل أو قرن أو قوم من قبل!!! تماماً كما يحدث مع ابنك الصغير يكون جنيناً ويمر في خلقه بأطوار.. ويأتي عليه حين من الدهر لا يكون شيئاً مذكوراً. ثم طفلاً.. حتى يتعلم الأسماء كلها!.. ويبدأ بعد ذلك في دخول مرحلة التفكير والجدل ومسؤولية الاختيار، ويواجه التجربة.. ويخوض المعركة وحتى إذا ما اشتد عوده وبلغ رشده.. تكون النصيحة الخاتمة، وعليه أن يشق طريقه.. خيره له وشره عليه!..

وكان محمد ﷺ هو كلمة السماء الأخيرة إلى الإنسانية الراشدة.. وكان العقل بعد ذلك، وبفضل ذلك، قد أصبح حراً مختاراً.. يتوجه بهدي القرآن الذي هو شرعة محددة ومنهاج مفتوح.

وإن العقل قد يخطىء، ولكنه قادر على أن يدرك الخطأ ويصحح الخطأ.. والنصوص لا تلزم الإنسان إلا بمقدار ما يعقلها الإنسان ومن هنا كانت تلك القاعدة التي تقول: «بناء أصول الدين في العقائد، وحكمة التشريع، على إدراك العقول لها واستبانتها لما فيها من الحق والعدل ومصالح العباد».. على أن المعتقدات أمر ذاتي نفسي، ولا تتصور إلا هكذا، وكون الإنسان مؤمناً أو غير مؤمن لا يدركه حقيقة إلا الإنسان.. وإلا الخالق جل وعلا.. ومن أجل هذا ترك أمر المعتقدات وأمر العبادات إلى الاجتهادات الشخصية التي يقوم بها الإنسان بنفسه لنفسه!..

ويعلق الأستاذ الدكتور خلف الله بهذا الصدد قائلاً ـ بحق ـ: إن العبادات أمر شخصي.. يحدد العلاقة بين الإنسان وخالقه، ومن حق هذا الإنسان أن يحدد بنفسه موقعه من خالقه.. وإلا كان كالأنعام أو أضل سبيلاً.. وقد قال الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده: إنه لا يجوز لأحد أن يأخذ بقول أحد ما لم يسنده إلى المعصوم.. ويعلّق الشيخ رشيد رضا على هذا القول بقوله: يعني في مسائل الدين البحتة: العبادات والحلال والحرام.

.. وإذا كان هذا هكذا في شؤون المعتقدات والعبادات فإنه بالمثل، ومن باب أولى، أن تكون أمور الحياة الدنيا، وبخاصة الجماعية منها.. كالسياسة والحرب، محل اجتهادات الإنسان.. مع فارق أنها لكونها لا ترتبط بالإنسان وحده وإنما ترتبط به باعتباره عضواً في جماعة، ومن هنا كان الاجتهاد فيها اجتهاداً جماعياً.. ما دام العائد فيها يعود على الجماعة كلها إن خيراً وإن شراً وإن نفعاً وإن ضراً..

وخلاصة القول.. أنه باكتمال الدين واختتام الرسالة قد تم تحرير الإنسان لا من الآلهة الخرافية فحسب، بل ومن سيطرة مزعومة لكهنوت باسم الله أو وصاية لمن يسمون رجال دين (؟!) ولقد أنكر القرآن على رجال الكهنوت الدور الذي يلعبونه! حتى ولو كان لمصلحة الدين.. ولقد أنكر القرآن على الناس اتباعهم الأحبار والرهبان واتخاذهم أرباباً لهم يحللون ويحرمون!!.

.. وهكذا عاد الأمر شورى، وعادت الشورى صفة من صفات المسلمين يمارسونها في كل أمر من الأمور العامة.. وحتى شؤون الأسرة تكون عن تشاور في كل أمر، حتى ولو كان يبدو صغيراً كأمر فطام رضيع..؟!

وليكن هذا مدخلنا للفقرة التالية:

وقد يكون هنا هو الموضع المناسب لأن نوضح أنه ربما لا يكون مجرد مصادفة أن تكون رسالة الإسلام.. وهي رسالة كل الرسل، ليست إلا دعوة الناس إلى التوحيد وإرصاد الجهود لجعل الإنسان موحداً.. مع نشر روح الوحدة والأخوة والألفة والانسجام.

ولقد كان للشرك استيلاء فكري واستعلاء في قديم الزمان.. حتى أن السياسة كانت تقوم على دعائم الشرك، فكان الملوك في قديم الزمان يحكمون بحجة أنهم سلالة إله من الآلهة؟!

ويعتقدون بحلول ذات الإله في أنفسهم.. أو أنهم ظل الله في الأرض أو أن دمهم دم أزرق يختلف عن باقي البشر.. إلى آخر الخرافات التي أراد الله أن تنتهي إلى أبد الآبدين على يد خاتم الأنبياء والرسل محمد ﷺ فكان أن استدار الزمان كهيئة يوم خلق الله السموات والأرض باكتمال الدين وإتمام النعمة وارتضائه لنا الإسلام ديناً.

وإن انقلاباً عظيماً في التاريخ الإنساني قد حدث، وأخذ طريقه لإحداث رجع وصدع في كل السموات والأرضين، يوم أن قطعت وشيجة الشرك.. وقطعت بالتالي عن السلطة والحكم، فصار بعد ذلك أمراً سياسياً بحتاً..

ولقد كان ذلك أول انقلاب في التاريخ الإنساني المعلوم.. ونخص بالذكر هنا أثرين من آثار هذا الانقلاب الكامل المحيط بجميع نواحي الحياة.. أولهما: أن الناس لما علموا أن الله هو إله واحد، وما عداه مخلوق ومحكوم.. ماتت عقلية تقديس مظاهر الطبيعة والأشياء التي كانت آلهة تعبد ويسجد لها وأصبحت خادمة للإنسان فشاء أن يعرف كنهها وحقيقتها ويستعملها لحاجاته، كان هذا هو الانقلاب الفكري الذي قضى على عهد الأوهام والأساطير وافتتاح عصر العلم الحديث! والثاني: هو أنه انقرض به عهد الملوكية على مستوى فكر وبدأ عصر الجمهورية والديمقراطية ولما علم من أن الناس سواء وليس من إنسان له صفة الألوهية فلم يبق لأحد حق الحكم الإلهي على الأرض!!!

وانطلق هذان الانقلابان (أو الأثران العظيمان.. من آثار الانقلاب العظيم الكامل المحيط بجميع نواحي الحياة) من المدينة ثم وصلا إلى دمشق ببغداد

واسبانيا وصقلية حتى انتشرا في معظم أفكار العالم.

على كل.. فإن عمل الثورة الذي بدأ في العالم الإسلامي انتشر في أوروبا. غير أن هذا العمل قد تعرّض لتغيير عندما وصل إلى أوروبا. وقد كان هذا العمل ظهر إلى الوجود في العالم الإسلامي تحت أثر الإسلام.. ولكن أوروبا لم تكن مسلمة فقامت بتطوير هذا العمل بإعطائه أساساً علمانياً!!.. ومع أن انتقال العلوم الإسلامية وتعليم اللغة العربية أثر بحد كبير على العقائد المسيحية (وحتى مارتن لوثر كان وليد الأثر الإسلامي على أوروبا مباشرة) ولكن النهضة العلمية والفكرية ظهرت في أوروبا كحركة علمانية.

وهكذا.. فإن الثورة العلمية والثورة الجمهورية اللتين ظهرتا في أوروبا إنما كانتا نابعتين من عين الثورة الإسلامية، ولكن الغرب أعطى هاتين الثورتين صبغة عَلْمانية!!! فأفقدهما ذلك الأساس الفكري القائم على التوحيد الذي يحرر الناس من الأوهام ويقيم في الواقع الاجتماعي قيم الحرية والمساواة والتآلف والتآخي والوحدة.

وإذا كان البعض يرى أن المادية وحدها هي التي أزاحت عن كاهل الإنسان المخاوف من القوى الطبيعية التي كان يرجعها لقوى بعد طبيعته! وعلمته أن يؤثر بتقديره في الحياة الدنيا! ويركز طاقاته على تحسينها.. كما ألهبته الكبرياء البشري وتوكيد الذات.

وإذا كان للبعض أن يرى هكذا.. فمن حقنا أن نقول لهذا البعض وإلى الجميع نقول، والحق نقول:

إن الإسلام هو الذي أزاح عن كاهل الإنسان المخاوف من الآلهة الخرافية والقوى بعد الطبيعة الأخرى يوم أن علمه أن له إلهاً واحداً هو رب كل العالمين، وهو رحمن رحيم وأنه جاعل آدم نبيه خليفة في الأرض وأن كل ما في الأرضين والسموات مسخر للإنسان.. وما على الإنسان إلا إعمال عقله ليعقل ويربط ظواهر هذا الكون التي تحكمها قوانين منسجمة ينظمها قانون واحد هو القانون الساري في كل ألوان الوجود مما يمكن الإنسان من أن يفيد ويؤثر بتقديره وعلمه.. بما يعود عليه ويؤتيه في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة... إلخ. والآيات القرآنية واضحة الدلالة في أن جزاء الإنسان أو أجره وثوابه متوقفان على ما يحصل عليه من علم وما يقوم به من عمل وهو حين يعمل صالحاً يحيا في هذه الدنيا حياة طيبة ويدخل في الآخرة جنات تجري من تحتها الأنهار.

ثالثاً ـ في نظرتنا إلى «حقوق الإنسان»
ومدى اختلاف مرجعيتنا الإسلامية عن مرجعياتهم؟!

دون انتقاص لجهود أحد لإظهار حقيقة أن الإسلام «سيظهر» على الدين كله.. فإننا نرى أن الطريقة التي قام بها ـ في هذا الصدد ـ «المسلمون الليبراليون»

في مرحلة مبكرة في عصر النهضة، وما زالت متواصلة، وهي تقديم الدليل من الآيات - أو الأحاديث - على أن ما يتحدث به أهل الغرب - وخاصة الليبراليين منهم - هو موجود عندنا.. يؤسفنا أن نقول إننا نرى أن هذا ليس «إظهاراً» للإسلام.. بقدر ما هو سوق للمسلمين للسير «تبعاً» للغرب.. رغم ثقتنا بحسن نيات من يقومون بهذا الجهد...

ونحن نقول هنا بأنه يمكننا تقديم الدليل من القرآن، ويمكن تعزيزه بالعديد من الأحاديث، على مناصرتنا لمبادىء حقوق الإنسان...

إلا أننا نعتقد أنه لدينا طريقة أفضل، وهي أكثر تأصيلاً لمناصرتنا الحقيقية لحقوق الإنسان وأكثر تجذراً في رؤيانا للكون والحياة والإنسان.. وأكثر جدية وجدت...

فنحن من يرى - وهي رؤية صحيحة وحقة وفقاً للقرآن الذي يرى أيضاً - أن الإنسان له فطرة - أو قواعد طبيعية - تحكمه... وأنه خلال مسيرته عززها بما أنكر من منكر وعرف من معروف.. فشكل عرفه.. الذي جاء الدين آمراً بالأخذ به.. فكان الدين القيِّم آخذاً بالعرف.. آمراً بالمعروف.. متناغماً مع الفطرة أو القواعد الطبيعية...

وما مسيرة الإنسان إلا مواجهة وإنكار لأي خروج عن القواعد الطبيعية، وإقامة القواعد الظالمة، على يد فرعون أو ملأ.. وعلى يد قارون أو مترفين.. أو كاهن أو كهنوت.. إنها حرب «الله - والناس» ضد الاحتكار في الملك والملك والمعرفة...

ومن هنا.. فنظرتنا في السلطة لا ترى أن الملوك أنصاف آلهة.. أو ظل لله على الأرض.. أو تجري في عروقهم دماء زرقاء.. إلى آخر الخرافات التي سادت عقب تجمع مجموع من الإقطاعيين إلى جانب إقطاعي كبير.. واختياره ملكاً.. واستمرار إدعائهم - وهم وإن لم يعودوا إقطاعيين.. فقد صاروا «أرستقراطيين؟»؟!. إنهم يتميّزون عن الآخرين...

ونحن لا نشارك طبقة (البورجوازيين) الذين تكونوا في (برج) مهجور.. هربوا إليه من الإقطاع.. يجتمعون به ليلاً.. و(يتجارون) به نهاراً... حتى اتسع وصار «مدينة بورجوازية».

نحن لا نشاركهم الاعتراف بسلطة الملوك، و«الأرستقراطيين» من حولهم، ونكتفي بالمطالبة بنصيب معهم.. تحت قبة «برلمان» (هو بلفظة «Parliament» يعني لقاء أعداء لحسم بعض النقاط؟!).. ونتخذ درعاً يقيناً من استبدادهم من «دستور» أو فصل «سلطات» أو «وثائق حقوق إنسان»...

فالأصل عندنا أن السلطة لمجموع الناس.. ولا نيابة عنهم ولا «ولي» يتولى أمورنا وكأنهم قصر... فالجماعة هي التي تقرر و«تعزم» أو «تجمع» أمرها في «جامعها» وفي «جمعها»... ثم هي التي تقدم الأول «أولي» (وهو من غير مادة

ولي) الأمر «منها».. وليسوا «عليها» أو «فيها».. وتحكمها «شريعة» تحدد المنطلقات.. والمسارات.. والوجهة... وهي شريعة قائمة على الفطرة.. آخذة بالعرف ـ آمرة بالمعروف... وتكتمل بالدين القيم... فالجماعة أو الجمهور أو السواد هم الذين يقررون وفقاً لهذه الشريعة.. وفقاً للفطرة.. وفقاً للأعراف والمعروف.. وفقاً للدين القيِّم..

وبهذا لا مجال لطغيان أو ظلم أو استبداد أو احتكار... فرؤيانا غير رؤياهم التي تجعل البورجوازيين يزاحمون «الأرستقراطيين».. ثم يظلمون «البروليتاريا».. فتزاحمهم «البروليتاريا» لتفرض ديكتاتوريتها... ويكون الحكم دائماً يعني قهراً فردياً أو حزبياً أو طبقياً.. واستغلالاً وحكرة..

إن رؤيانا هي رؤية «مجتمع كل الناس» بالناس.. ومن أجل الناس... والله هو رب الناس... إله الناس... لا إله إلا هو...

و«لا إله إلا الله» هي خير ما دعا إليه نبينا ورسولنا الخاتم ـ الذي كان القرآن ذكراً له ولقومه.. فكان شهيداً علينا لنكون شهداء على الناس ـ وكذلك دعا إليها من سبقه من الأنبياء والرسل، وهي تعني ألا نعبد إلا الله.. فلا يستعبدنا أحد، ولا نستعبد أحداً.. ونعني أننا خلفاء في الأرض ـ كل منا خليفة مؤتمن على ما سخِّر لنا... وهذا الذي سخِّر لنا إنما سخِّر لنا جميعاً؛ فالمال مال الله.. ونحن عباد الله.. ويقسم بيننا بالسوية.. فالعدل (وهو إعطاء بمساواة) هو المطلوب أولاً.. ثم يكون الإقساط (وهو إعطاء كل ذي حق حقه) في جزاء كل عمل.. ولا عمل بدون جزاء.. ولا جزاء بدون عمل «فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون (بسرقة عمل الآخرين) ولا تظلمون (بمصادرة رأس مالكم الذي جاء جزاء عمل سابق).. وعلينا ألا ننسى نصيب العجزة الذين حرموا نتيجة عجزهم.. وعلينا ألا ننسى الفضل بيننا...

وبهذا يكون التعمير والعطاء ويكون التقدم مادياً ومعنوياً...

وبهذا يقوم مجتمع الأخوة.. الذي تسوده الألفة والمودة.. ويقوم على التشاور والتعارف والحوار...

الدورة (أو الاستدارة) الكبرى للزمان

بسم الله الرحمن الرحيم

لا إله إلا الله

فلا تكن عبداً لأحد غير الله

وهذا معنى أنك خليفة الله في الأرض

والكون كله مسخَّر لك

ومن هنا عليك بالعلم والعمل وبفعالية

وهذا ما يحقق البناء والتعمير

ولا تستعبد إخوتك الآخرين من عباد الله
وهذا معنى أن عباد الله جميعاً مستخلفون
وهم ليسوا مسخرين لك بل إنكم في تراحم وتضامن وتعارف
ومن هنا عليك العطاء والعطاء معنوي ومادي
وهذا ما يحقِّق بناء شبكة العلاقات الإنسانية
وهذا هو الإسلام كما أوضحه رسول الله ﷺ

ما هو تاريخنا الحضاري؟

مفترق الطرق

محور الزمن

(1) محور الارتقاء والتقدم

* منحنى الحضارة العربية الإسلامية الأولى،

** منحنى الحضارة المسيحية الغربية،

*** النهضة العربية الحديثة.

1 - **محور الارتقاء والتقدم** والذي يمثِّل البعد الأهم والمتجاهل في النظر إلى التاريخ الإنساني وهو المحور الذي مثّل المرحلة الأولى والأساسية من مسيرة بني آدم والتي قادها الأنبياء والرسل.. وخاتمهم محمد رسول الله ﷺ.

2 - تمثل القمة التي وصل إليها التطبيق الرسولي.. عند إكمال الدين.. وإتمام النعمة.. واختتام النبوة بوفاة رسول الله ﷺ.

3 - هي لحظة الاختيار (ومفترق الطرق) التي تقف فيها الإنسانية المعاصرة فهل سترتفع إلى المستوى السابق الذي رسمه القرآن.. كما جاء به رسول الله ﷺ.. وعلى أن يكون على مستوى العصر؟!

أما الرسم البياني فهو لـ «الحضارة العربية الإسلامية الأولى»، و«الحضارة المسيحية الغربية»!!.

الدورة (أو الاستدارة) الكبرى للزمان.

ملاحظات:

1 - هذه المحاولة الأولى في حقبتنا المعاصرة لتقديم تفسير لـ «تاريخنا الحضاري» إذ إنه كان خاضعاً لتفسير يقوم على المركزية الغربية.

وقد استطاع الغرب أن يجعل نفسه مركز التاريخ بأن جعل حركة التاريخ يحكمها بعد واحد هو بعد الامتداد الزمني الذي حدد بدايته وجعل امتداده معياراً

للتقدم فكل حقبة تلت ما قبلها هي أكثر تقدماً!! وبالتالي فإن القرن العشرين هو الأكثر تقدماً في كل التاريخ البشري، وهم في القمة في هذا القرن فهم في قمة التاريخ الحضاري؟؟؟

2 ـ وهذه المحاولة محاولتنا تقول إن التاريخ له بعدان أو محوران، بعد الامتداد الزمني وبتحديد مختلف عما حدّده الغرب وبعد أو محور هو معيار الارتقاء والتقدم وحركة التاريخ الحضاري داخل هذين المحورين تحدد في شكل رسم بياني قد لا يعطي صفة الارتقاء والتقدم لكل زمن منها وقد يكون لها من الفضل ـ إن لم يزد ـ عن المتأخرين.

3 ـ وهذه المحاولة تقول إن التاريخ الإنساني وصل إلى قمة الارتقاء والتقدم بكمال التوحيد وتمامه فيتخذ من إكمال الدين وإتمام النعمة واختتام النبوة بداية لمرحلة استقلال العقل مع حفظ المكانة لتلك المرحلة التي قادها الأنبياء والرسل ـ بدعوة التوحيد، خير ما قلت أنا والأنبياء من قبلي كلمة «لا إله إلا الله» وكان ختامها على يد محمد ﷺ يوم أن تلا قوله عز وجل: **﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾** (سورة المائدة، الآية 3). ويومها أعلن انتهاء النسيء والتلاعب بالأشهر واستدارة الزمان كيوم أن خلق الله السموات والأرض.

4 ـ وهذه المحاولة توضح أن حركة التاريخ الحضاري لأمتنا داخل هذين المحورين قد وصلت إلى القمة بكمال الدين وتمامه واختتام النبوة وإن ما اعتراها من نقص في ما بعد إنما هو نقص قياساً إلى القمة التي قصرت عنها لا قياساً إلى الإطار التاريخي العام وهذا يمكن من نقد تاريخي موضوعي لحركة التاريخ الحضاري لأمتنا وذلك بالمقارنة النسبية لحقب تاريخنا العربي الإسلامي بلحظة الكمال «ك» وما بعد الكمال «ب ك»... ومقارنة هذه الحقب بتاريخ العالم.. التي تحدث وسط الزمان الممتد مع تمكيننا من نقد الذات دون تلذذ بإيذائها!!! ومواجهة ما حدث من نقص لأمور الحكم والمال والاجتماع تمهيداً لتصحيحها.

5 ـ وهذه المحاولة توضح أن النقص الذي اعترى استمرارية التجربة الكاملة ـ وهو نقص بدأ بعد كمال ـ لم يعن التدهور منذ أول يوم بل استمرت مع النقص إلى أن وصلنا إلى نقطة علا فيها معدل النقص على القوة فظهر التدهور..

6 ـ وهذه المحاولة توضح الخطأ الذي وقعت فيه محاولات النهضة الحديثة لأمتنا وما زالت واقعة فيها محاولاتنا المعاصرة إذ لم تنته إلى أن محاولاتنا يجب أن تكون للارتفاع (وليس العودة.. فالعودة عبر الزمن مستحيلة) إلى المستوى السابق الذي رسمته لحظة الكمال وليس أي مستوى آخر دونه.. وعلى أن

يكون على مستوى عصرنا وعالمنا في هذا العصر.

7 ـ وإن أمتنا لقادرة أن تنقذ نفسها وتنقذ الآخرينَ باختيار الخير لنفسها.. وإلى الإنسانية كلها يوم أن تقدم الاختيار الخير وسط ما تطرحه التكنولوجيا من تساؤلات: فتكنولوجيا الحرب صارت تطرح سؤال أحرب أم سلام؟ أفناء أم بقاء؟.. وتكنولوجيا الزراعة والصناعة صارت تطرح سؤال استمرار لنظام يقوم على الاستغلال وسوء التوزيع أم إقامة نظام عالمي جديد يحقق الكفاية للجميع والعدالة في التوزيع؟.. وتكنولوجيا المواصلات، وقد صغرت العالم إلى قرية، صارت تطرح سؤال استمرار العنصرية والتفرقة أم تعايش وتعارف وتآخ؟.. وتكنولوجيا الاتصالات والإعلام صارت تطرح سؤال تدفق إعلامي من جانب واحد أم تحاور وتشاور وبحث عن الحق والحقيقة؟..

ومجموع الاختيارات هي اختيار ثقافة عدوانية تؤدي إلى الحروب إذا ما استمر الاستغلال وسوء التوزيع والتجويع والعنصرية.. أو اختيار ثقافة سلام يقوم على الكفاية والعدل والتحاور والتشاور.

وإننا لنملك الاختيار الخيِّر والحل النهائي.. ولقد كان رسول الله ﷺ شهيداً علينا لنكون شهداء على الناس.

الهوامش

(1) **المنهج الصحيح في فهم مفردات اللسان العربي المبين**، وعلى ما سبق لنا أن أثبتناه في بعض بحوثنا وكتبنا، يذهب إلى أنه «لا بد من الالتفات هنا إلى أن كل لفظة لها معناها العام الذي يطوف حوله، وقد يكون طوافها قريباً ملاصقاً وقد يكون بعيداً نائياً.. ولكنه على الحالين طواف حول المعنى العام واستشراف له، وقد تدل عليه دلالة عامة حيناً وتدل على ضرب خاص منه حيناً آخر وتدل على بعض نتائجه أو آثاره حيناً ثالثاً.. إلخ.
كما أن اللفظة قد تعطي الدلالة الحسية أولاً ثم تتشعب المسالك وتتكاثر المحدثات ـ ولا سيما المجاز ـ فنتوه فيها آثار المعنى العام ولكن تظل العلاقة الوثيقة التي تجعل من كل ذلك أسرة واحدة.. تجمع أفرادها رحم قريبة فتردها إلى جد واحد تفرعت عنه وتسلسلت منه حتى توالدت هذه الفصائل الكثيرة وتباعد ما بينها فضربت في أنحاء متفرقة واندس بينها كثير من المحدث من المعاني المجازية!.. حتى كاد يختلط علينا الأمر فنحسب أن كلاً منها قائم بنفسه.. مستقل عما سواه.
وإذا كنا نحذر من أن نتوه عن المعنى العام المشترك فإننا أيضاً ننبِّه بتحقيق الألفاظ التي يظن أنها مترادفة على المعنى الواحد.. لنكشف ما بينها من فروق غامضة. فبذلك يعرف اختصاص كل خبر بلفظ من الألفاظ (التي يظن أنها) مترادفة دون غيره من أخواته، نحو ذكره القلب مرة والفؤاد مرة.. فإن من يعدّ هذا باباً واحداً قد يفوته الحق وإبطال الباطل...».

● سليمان صالح الغويل(*)

مبدأ الشورى في الإسلام
وآليات تطبيقه في التشريع الليبي

(*) أستاذ مساعد بقسم القانون الدولي والنظم السياسية والإدارية - كلية القانون - جامعة قار يونس.

مقدمة عامة:

إن مرحلة الانحطاط والضعف التي تقبع فيها معظم الشعوب الإسلامية في مختلف بقاع الكرة الأرضية، لا سيما في هذا الزمن الرديء، الذي وصلت فيه محنة هذه الشعوب إلى منتهاها، بتجريدها من معظم عناصر قوتها التي تمكنها من المحافظة على هويتها الدينية والثقافية، وتستمد منها سر بقائها وشخصيتها المتميزة، تجعل المسلمين في حاجة ماسّة وملحّة، إلى العودة لتاريخهم وتراثهم، والبحث والتمحيص عن الحلول لمشاكلهم المتفاقمة باستمرار في مبادىء وأحكام شريعتهم الإسلامية الغراء.

فقد ضلّ المسلمون طريقهم بهجرهم لكثير من مبادىء وأحكام دينهم القويم، وانبهارهم بشرائع غيرهم من الشعوب، التي زينت لهم طريق الضلال، لا سيما في تصريف شؤون دولهم وتدبير سياسة حكمهم، فاندفع الكثير منهم وراء وهم الديمقراطية الغربية الخادع عن جهل أو من أجل فرض أهوائهم وتحقيق مصالحهم الأنانية، وجلبوا بذلك الشرور ومختلف ضروب الفساد والدمار لبلادهم.

ومن هنا كانت أهمية بحث مبدأ الشورى في الإسلام وبيان مزاياه وفضائله في هذه الفترة الراهنة، وإماطة اللثام عن هذا الموضوع الهام، الذي أصبح مجرد ذكرى من ذكريات التاريخ القديم المرتبطة بأمجاد الدولة الإسلامية العظيمة في عهد النبوة ودولة الخلافة الراشدة.

وقد قمت في هذا البحث، بتناول مبدأ الشورى في الإسلام بشكل عام، من حيث مفهومه وأدلته وحكمه وحجيته ونطاقه في الفصل الأول، وخصصت الفصل الثاني لشرح وبيان آليات تطبيق مبدأ الشورى في التشريع الليبي، كصيغة عملية فريدة لإعمال مبدأ الشورى، في الأنظمة السياسية القديمة والمعاصرة، بما يعنيه هذا المبدأ من حق جميع الأفراد في اتخاذ القرار وإدارة الشأن العام.

وأسأل الله أن يجعل جميع أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، وأن يهدينا إلى الطريق القويم، وأن يرزقنا الصدق في القول والإخلاص في العمل، إنه نعم المولى ونعم النصير.

الفصل الأول:
الشورى كأساس لنظام الحكم الإسلامي

يتصدر مبدأ الشورى دائماً أهم المبادىء الدستورية لنظام الحكم في الدولة الإسلامية. فما المقصود بالشورى على وجه التحديد؟ وما هي مصادرها في الشريعة الإسلامية؟ وما هو نطاق تطبيقها؟ وما هو حكمها، فهل هي واجبة أم مندوبة؟ وما هي حجية الرأي الذي يتمخض عنها، فهل تكون نتيجتها ملزمة أم معلمة؟

هذه هي الأسئلة الكبرى التي يدور حولها موضوع الشورى في عمومه، والتي تكاد تجمع المصادر التي تعنى ببحث وتأصيل نظام الشورى كأساس لنظام الحكم الإسلامي، على تناوله من خلالها، والتي سنحاول بدورنا الإجابة عنها في المباحث التالية:

المبحث الأول:
المفهوم العام لمبدأ الشورى في الإسلام

تعبر «الشورى»(1) بصورة عامة عن الصيغة النموذجية لممارسة الأفراد لحقهم في المشاركة في تقرير الشؤون العامة في الدولة الإسلامية، وبصورة أكثر دقة ودلالة سياسية، تعني الشورى طرح أي موضوع عام لم يرد بشأنه نص واضح وصريح في الشريعة الإسلامية على الشعب، لمناقشته وحسمه برأي جماعي يعبِّر عن الإرادة العامة لأبناء الشعب قاطبة، بما لا يتناقض مع روح القرآن والسنة.

واعتماداً على هذا المفهوم العام لنظام الشورى في الإسلام، نرى أنه مما يجافي الصواب ويتناقض بصورة صريحة أو ضمنية مع الأحكام العامة للشريعة الإسلامية، التي تقوم في جوهرها على العدل والمساواة بين الناس كافة، القول بتحديد مفهوم الشورى على أساس استشارة فئة محددة من الناس دون سواهم ـ كما يذهب بعض الكتاب والفقهاء(2) ـ لأن القول بضرورة اقتصار تطبيق نظام الشورى على الخبراء والحكماء القادرين على إبداء الرأي السديد في المسائل والشؤون المراد اتخاذ القرار بصددها، هو أمر محقق بالضرورة ومن باب أولى من خلال تعميم الشورى على الشعب كافة، لأن الخبراء والحكماء إنما يشكلون جزءاً من المجتمع ويستطيعون المشاركة من خلاله، بل إن مشاركتهم من خلال

القاعدة الشعبية تكون ـ في رأينا ـ في الغالب الأعم أكثر صدقاً وفاعلية، منها لو تمت بصورة فئوية فوقية في علاقة مباشرة بينهم وبين الأشخاص الذين يتولون إدارة الشأن العام في البلاد. إذ كثيراً ما تخضع مشاركتهم في هذه الحالة لقواعد التأثير والمجاملة وتتحول إلى نوع من المداهنة[3]، وتفتقد قوة القرارات الجماعية التي تعبِّر عن الإرادة العامة للقاعدة الشعبية.

كما يتحقّق بذلك الامتثال لقوله تعالى: **﴿فاسالوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾**[4] باشتراك الجميع بمن في ذلك الخبراء والحكماء على اختلاف تخصصاتهم، من خلال القاعدة الشعبية التي ينتمون إليها ويتفاعلون معها ويتأثرون بها ويؤثرون فيها، حيث يتمتع الجميع بفرص متكافئة للمشاركة برأيهم، دون إمكانية استبعاد بعضهم لعدم رضا الحكام عنهم، أو تزكية بعضهم لموالاتهم لهؤلاء الحكام وتأييدهم لهم. وبذلك يتمّ ضمان مشاركة الجميع على قدم المساواة ودون ثمة استثناء بمن في ذلك الحكماء والخبراء، وتكون مشاركتهم أكثر قوة وجدية ومن ثم أكثر جدوى وفاعلية.

هذا علاوة على أن المسائل المتعلقة بالشأن العام في البلاد غالباً ما تكون من المسائل الواضحة، التي يستطيع عامة المواطنين المشاركة فيها بقرار سليم، دون حاجة لمعرفة فنية أو خبرة تقنية متخصصة، كما أن المسائل الفنية والتخصصية يمكن تيسير مشاركة عامة الناس فيها، بالاكتفاء بعرض ما يترتب على تطبيقها أو رفضها من نتائج إيجابية أو سلبية، وترك أمر الحكم عليها وتقدير القرار السليم بشأنها لكافة المواطنين من خلال الموازنة بينما يترتب على نتائج الأخذ بها من فوائد أو أضرار، دون حاجة للخوض في ماهيتها الفنية المعقدة أو التخصصية، وبذلك نستطيع ضمان اشتراك كافة الناس وضمان سلامة القرار الذي يتخذونه حتى في مثل هذه المسائل الفنية المتخصصة.

واعتماد مفهوم الشورى كمبدأ يقوم على مشاركة جميع المواطنين في إدارة الشأن العام في البلاد، هو الأكثر انسجاماً مع صريح قوله تعالى في سورة الشورى: **﴿فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون والذين استجابوا لربهم، وأقاموا الصلاة، وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾**[5]. فقد أوضح الله تعالى في هذه الآيات الصفات الأساسية التي تميز المؤمنين، الذين سيفوزون بالنعيم في الدار الآخرة ويظفرون برضا الله، وهي التوكل على الله واجتناب كبائر الإثم وإقامة الصلاة، وأن أمرهم شورى بينهم، وقد ذكرت الشورى بعد الصلاة وقبل الزكاة، مما يؤكد عظمتها وقدر أهميتها[6].

وإذا كانت الشورى على هذا القدر من الأهمية، كإحدى الصفات والسجايا الجوهرية التي تميّز بها مجتمع المؤمنين، فإن قصر مفهومها على فئة محددة

منهم يتناقض بصورة صارخة مع الدلالة الصريحة والضمنية لهذه الآية الكريمة[7]، وكذلك مع قوله تعالى في سورة آل عمران: **﴿... ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾**[8]. (فالمقصود قطعاً في هذه الآية ـ كما يعبِّر د. أحمد الفنجري ـ ليس فئة معينة من الناس يختارهم الرسول بنفسه... ولكن المقصود بالخطاب جماعة المسلمين، أي ما يسمى اليوم القاعدة الشعبية كلها... ولو كان المقصود فئة خاصة لكانت الآية «وشاور أصحابك»[9].

والكثير من أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام تبين لنا بوضوح أبعاد هذه الآيات الكريمة والمقصود من القاعدة الشعبية، ومنها قوله عليه الصلاة والسلام: «عليكم بالسواد الأعظم» أي بالأغلبية. وقوله أيضاً: «الزموا جماعة المسلمين وإمامهم»، وقوله: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة»[10].

ولقد كان الخلفاء الراشدون كثيراً ما يقومون بتطبيق مبدأ الشورى بمفهومه العام، الذي يعبِّر عن الإرادة العامة لأغلبية الناس في البلاد، لا مجرد فئة محددة من بينهم. وذلك من خلال قيامهم بدعوة عامة أفراد الشعب إلى المسجد للتشاور معهم[11]. وكانوا كثيراً ما يضطرون إلى الاجتماع خارج المساجد لعدم استيعابها للأعداد الكبيرة من الناس الذين يقبلون على المشاركة، لا سيما عندما يكون الأمر متعلقاً بالمسائل ذات الأهمية البالغة. ومن أبرز الأمثلة التاريخية على ذلك دعوة عمر بن الخطاب للناس كافة للاجتماع خارج المدينة، بشأن حسم مسألة تقسيم أرض العراق كغنيمة بين المسلمين الفاتحين أو الإبقاء عليها في أيدي أهلها مقابل دفعهم الجزية، وقد استغرق هذا الاجتماع ثلاثة أيام متتالية[12].

فالشورى لا يمكن فهمها كنظام يعبر عن روح العدل والمساواة في الإسلام، ما لم تكن معبرة بصورة جدية عن الإرادة العامة في المجتمع دون ثمة تفرقة بين أبنائه. كما أن تقييدها بفئة معينة من شأنه أن يجعلها لا تخرج في جوهرها عن أي نظام أوليغارشي، أياً كانت الاعتبارات التي يقوم عليها. سواء أخذت صورة حكم الأقلية الذكية أو الغنية أو القوية، فالصورة العامة لهذا النمط من الأنظمة السياسية هي تغلب الصفة النخبوية.

فالشورى تعني حق الشعب في حكم نفسه، فهي تعني جماعية القيادة وعدم استئثار أي شخص أو طبقة أو فئة بسلطة الرأي والقرار في الدولة، ومبدؤها هو احترام حرية الرأي والالتزام بقاعدة الأغلبية. وهذا ما تؤكده الأدلة المستقاة من ثنايا نصوص القرآن الكريم والسنة، على النحو الذي سنتولى بيانه في المبحث الثاني.

المبحث الثاني:
أدلة الشورى في القرآن والسنة

يجد مبدأ الشورى كأساس لنظام الحكم الإسلامي شرعيته في الأدلة الصريحة التي نصّ عليها القرآن الكريم والسنة.

المطلب الأول:
الأدلة القرآنية

أوجب الله سبحانه وتعالى على المؤمنين في القرآن الكريم، ضرورة تطبيق مبدأ الشورى كأساس للتنظيم السياسي لأي مجتمع إسلامي، في آيتين ورد فيهما النص بشكل صريح على وجوب اتباع هذا المبدأ، وهاتان الآيتان هما:

أولاً: قوله تعالى في سورة آل عمران: **﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾**[13]. فقد تضمنت هذه الآية أمراً صريحاً للنبي محمد ﷺ، بضرورة الأخذ بمبدأ الشورى، مما يجعله واجب التطبيق على أمته من باب أولى.

ثانياً: والدليل القرآني الثاني ما جاء في سورة الشورى، التي استمدت اسمها من هذا المبدأ للتأكيد على مدى أهميته، في قوله تعالى: **﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾**[14] وهذه الآية لا تدل فقط على ضرورة اعتماد مبدأ الشورى كأصل عام لنظام الحكم في الإسلام، بل كذلك أو فوق ذلك، اعتبار الشورى صفة أساسية من صفات المؤمنين، كونهم يعملون دائماً على تقرير شؤونهم من خلال المشاركة الجماعية في الحوار وتبادل الآراء والتشاور في جميع ما يعنّ لهم من المسائل المتعلقة بكافة القضايا الخاصة بتدبير شؤون حياتهم الخاصة والعامة.

وبالإضافة إلى النصين السابقين، يرى الشيخ الإمام محمد عبده أن في قوله تعالى: **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾**[15]، دليلاً أقوى على وجوب الأخذ بمبدأ الشورى، من الدليل المستمد من الآيتين السابقتين. ومفاد ذلك ـ كما جاء في تفسير المنار نقلاً عن الإمام محمد عبده ـ أنه من «المعروف أن الحكومة الإسلامية مبنية على أصل الشورى وهذا صحيح والآية أدل دليل عليه، ودلالتها أقوى من قوله تعالى: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ لأن هذا وصف خبري لحال طائفة مخصوصة، أكثر ما يدل عليه أن هذا الشيء محمود في نفسه ومحمود عند الله تعالى. وأقوى من دلالة قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ فإن أمر الرئيس بالمشاورة يقتضي

وجوبها عليه، ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله للأمر فماذا يكون إذا هو تركه؟ وأما هذه الآية تفرض أن يكون في الناس جماعة متحدون وأقوياء يتولون الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو عام في الحكام والمحكومين ولا معروف أعرف من العدل ولا منكر أنكر من الظلم»[16].

ونحن في الوقت الذي نؤكد فيه مع هذا الرأي، أن هذه الآية هي دليل آخر على أهمية مبدأ الشورى كأساس للتنظيم السياسي للمجتمع الإسلامي، فإننا في الوقت نفسه لا نرى وجهاً لتزكيتها على الآيتين السابقتين في الدلالة على أهمية تطبيق مبدأ الشورى، لأن كلاً من الآيتين السابقتين ذات دلالة خاصة، بينما نجد آية: ﴿**ولتكن منكم أمة...**﴾ ذات دلالة عامة تضمن الشورى وغيرها، ومن القواعد المتعارف عليها في علم أصول الفقه لاستنباط الأحكام من الآيات أن دلالة الخاص تكون دائماً أكثر قوة من دلالة العام.

ويقول الأستاذ قحطان الدوري في هذا الشأن أن آية: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ وإن كانت جملة خبرية، إلا أنها جملة خبرية باللفظ إنشائية بالمعنى ويعضد هذا التفسير قوله تعالى بالأمر الصريح: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾[17].

المطلب الثاني:

أدلة الشورى في السنة النبوية

والسنة في الاصطلاح الشرعي: «هي كل ما صدر عن رسول الله من قول أو فعل أو تقرير» ومن ثم فهي تنقسم إلى سنة قولية وسنة عملية.

أولاً: أدلة الشورى في السنة القولية

وفي السنة نجد العديد من الأحاديث النبوية، التي تحثّ على أهمية الأخذ بمبدأ الشورى وتبين فضائلها، منها قوله ﷺ: «ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم»[18]. وقوله: «أما إن الله ورسوله لغنيان عنها ولكن جعلها الله رحمة لأمتي، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً ومن تركها لم يعدم غياً» كذلك قوله: «المشورة حصن من الندامة وأمان من الملامة»[19]. وروى علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه «قلت يا رسول الله، الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سنة. قال اجمعوا له العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد»[20]. ومنها قوله: «استعينوا على أموركم بالمشاورة»[21].

ثانياً: أدلة الشورى في السنة العملية

والسنة العملية تزخر بالعديد من الشواهد التي تؤكد التزام الرسول عليه الصلاة والسلام بتطبيق مبدأ الشورى، ونزوله عند رأي الأغلبية، وإن كان رأيه مع الأقلية، في جميع الشؤون التي تدخل في نطاق تطبيق مبدأ الشورى، ومن أمثلة

ذلك استشارته ﷺ في تحديد الموقع الذي ينزل فيه المسلمون في موقعة بدر. وتطبيقه كذلك لمبدأ الشورى في شأن من تمّ أسرهم في تلك الموقعة. ونزوله عند رأي الأغلبية في يوم أحد، التي كانت ترى الخروج لملاقاة الأعداء خارج المدينة، على الرغم من أن رأي الرسول عليه الصلاة والسلام كان مع رأي الأقلية التي تحبِّذ البقاء في المدينة والتحصّن بها في مواجهة الكفار، وكان نتيجة ذلك ما كان. وأخذه بمبدأ الشورى في عدم مصالحة رؤساء غطفان، والمصالحة مع بعض الأحزاب يوم الخندق على ثلث ثمار المدينة[22]، وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي زخرت بها حياة الرسول ﷺ[23]، التي تحتاج إلى دراسة متخصصة لحصرها والوقوف على أبعادها.

وهناك العديد من الأدلة العملية على استمرار تطبيق مبدأ الشورى في دولة الخلافة الراشدة، حيث اقتدى أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام من بعده بمسلكه في هذا الشأن، في العديد من الوقائع التاريخية الهامة. فقد رسخ أبو بكر الصديق ومن بعده عمر بن الخطاب رضي الله عنهما سنة استشارة الناس في ما يعن لهم من أمور التشريع والقضاء، لتقديم الحلول العملية السليمة لجميع المسائل المستجدة، التي ليس لها أحكام واضحة في القرآن والسنة[24]. ولقد عبَّر عن ذلك أحد كبار التابعين من خلال بيانه للمنهج العام الذي اتبعه كل من أبي بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ في إدارة شؤون الدولة الإسلامية بقوله: «كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم، نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به بينهم قضى، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سنة قضى به، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين، وقال: أتاني كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟ فربما قام إليه القول فيقولون: «قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنّها النبي ﷺ جمع الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به» ثم قال: «وكان عمر يفعل ذلك...»[25].

المبحث الثالث:

حكم الشورى وحجيتها

نقوم في هذا المبحث ببيان حكم الشورى ما إذا كانت واجبة أم مندوبة، وحجيتها، وهل هي ملزمة أم معلمة.

المطلب الأول:

حكم الشورى

إن الشورى في الإسلام، وفقاً للرأي الراجح بين الفقهاء[26]، ليست مجرد حق من حقوق الإنسان على النحو الذي تقرّه معظم الشرائع ومواثيق حقوق

الإنسان القديمة والمعاصرة، وإنما هي (فريضة شرعية واجبة) على جميع المواطنين مباشرتها بإرادة حرة وعلى قدم المساواة.

حيث بيّن القرآن الكريم حكمها ـ أي الشورى ـ بشكل واضح وصريح كفريضة شرعية واجبة على الرسول ﷺ، في قوله تعالى: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾، في جميع ما يقوم به الرسول من أمور خاضعة لاجتهاده كبشر، ولا يكون فيها معصوماً من الخطأ. فإذا كان هذا حكمها في حق سيد الخلق، فإن حكمها يكون كذلك من باب أولى في حق غيره من البشر[27].

والشورى واجبة أيضاً بمقتضى قوله تعالى: ﴿**والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون**﴾. فقد جاءت الشورى في سياق هذه الآية كصفة ملازمة للمؤمنين ومرتبطة في دلالة واحدة مع صفة الاستجابة لله والصلاة التي جاء ذكرها في النص القرآني قبلها مباشرة، وصفة الإنفاق في سبيل الله التي جاء ذكرها بعدها مباشرة في النص نفسه، وحيث إن الصلاة والإنفاق في سبيل الله من الأمور الواجبة، فتأخذ الشورى التي تتوسطها في الذكر حكمها بالضرورة، إذ لا يتحلى الإنسان ـ وفقاً للدلالة الواضحة للآية ـ بصفة الإيمان الكامل بدونها، وما لا يتحقق الواجب إلا به فهو واجب[28].

واعتبار حكم مبدأ الشورى في الإسلام، فريضة شرعية واجبة على الكافة، يستوجب عزل كل من لا يلتزم بحكمها أو يستهين بشأنها ويتفرد بسلطة اتخاذ القرار دون معقب.

وقد تنبَّه الفقهاء المسلمون إلى هذه المعاني العظيمة، وأكدوا على أن الأخذ بمبدأ الشورى من عزائم الأحكام الواجبة التطبيق شرعاً ولا يجوز تركها، ورتبوا على ذلك تأثيم من يتركها من الحاكمين ووجوب عزله من غير خلاف في ذلك[29].

المطلب الثاني:

حجية الشورى

إذا كان حكم الشورى في الإسلام (فريضة شرعية واجبة على الكافة)، فإن نتيجتها تكون بالضرورة ذات حجية ملزمة لها قاطبة، بما في ذلك الأقلية المعارضة[30].

إلا أن العهود التي أعقبت مرحلة دولة الخلافة الراشدة وابتدأت بالفتنة الكبرى، شهدت مخالفات صارخة لمبادىء الإسلام السمحة وفي مقدمتها مبدأ الشورى، حيث ساد فيها التفرد بالسلطة والاستبداد في اتخاذ القرار وإدارة الشأن العام جعلت بعض الفقهاء من أتباع الحكام والسلاطين ينبرون لمحاولة تبرير ذلك، بأنه إن كانت الشورى من حيث حكمها (فريضة شرعية واجبة) فإن نتيجتها لا تكون بالضرورة ذات حجية ملزمة للسلاطين والحكام، ولهم مطلق الحرية في

الاستئناس بها أو تركها وإمضاء ما يرون، ولو كان ذلك بالمخالفة لنتيجة الشورى التي تعبر عن إجماع الأمة وإرادتها العامة. ويتحجج أصحاب هذا الرأي بأن السلطان ما دام يخضع في اختياره للشعب ويخضع في مسؤوليته لمحاسبته، فليس من الإنصاف إخضاع تصرفاته لقيد استشارة الشعب في إدارة وتقرير شؤون البلاد[31].

ولأجل إضفاء هالة دينية على هذا الرأي، قام أصحابه من الفقهاء المبرزين لسلطة الحكام والسلاطين، طمعاً أو تقية، بادعاء نسبته إلى القرآن، وبالتحديد إلى قوله تعالى: **﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾** فالسلطان بقيامه بالاستشارة قد وفى بالتزامه بمبدأ الشورى والامتثال لحكمها كفريضة شرعية واجبة، ولكن ليس عليه أي التزام شرعي بالأخذ بنتيجة هذه الشورى، فله أن يأخذ بها في ما يتخذه من قرارات أو أن يعزم رأيه[32].

ويقول د. محمد عمارة في هذا الشأن بحق «إن هذا النفر من فقهاء السلاطين في محاولتهم تزوير نسب هذا الفكر الشائه للإسلام... قد نسوا أن هذا العزم - القرار - هو في سياق الآية ثمرة الشورى... فالشورى إذا جردت من ثمرتها وهو القرار - العزم - كانت عقيماً... بل كانت (مسرحية عبثية) يجب أن يتنزّه عنها الفكر الذي يعرض لآيات الله سبحانه بالنظر والتفسير»[33]. ومما يؤكد صحة هذا، وبأن الشورى لا تكون مجدية ما لم تكن نتيجتها ذات حجية ملزمة، ما رواه علي بن أبي طالب - كرَّم الله وجهه - من أنه عندما نزلت الآية: **﴿وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾** جاء الرسول يسأله عن معنى (إذا عزمت) فقال الرسول: «مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم»[34].

كما أن «التوكل على الله» يعني طلب التأييد والتسديد، وهذا لا يكون إلا من الله سبحانه وتعالى. بينما تنحصر وظيفة الشورى في محاولة الوصول إلى أفضل الحلول وأكثرها تحقيقاً لصالح الأمة. ويؤكد الطبري على هذا الرأي بقوله: إن التوكل على الله لا يكون سوى في الأمور التي ينزل فيها وحي على رسول الله ﷺ، يوجب عليه الامتثال لأمر الله في القيام بعمل معين، لا يكون له فيه استشارة أحد، وسواء اتفق مع رأي الشورى أو لم يتفق. ويتضح من ذلك أنه يجب العزم والتوكل على الله في جميع الأمور الموصى بها للرسول ﷺ، دون اعتداد بالشورى وما ينجم عنها من آراء[35]، وفي ما خلاف ذلك فلا معنى للاحتجاج بقوله تعالى: **﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾**. وإنما يجب العمل بمقتضى المبدأ العام الذي يقضي بوجوب تطبيق الشورى والالتزام بنتيجتها[36].

المبحث الرابع:
نطاق تطبيق مبدأ الشورى

إن نطاق تطبيق مبدأ الشورى في الإسلام هو من المرونة والاتساع بمكان،

إذ لا نجد لها ثمة تحديداً أو تقييداً لنطاقها، في كافة النصوص التي تأمر بتطبيقها كفريضة شرعية واجبة على الكافة، سواء في ذلك نصوص القرآن أم السنة. فقد ورد الأمر بتطبيق مبدأ الشورى في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾[37] وقوله تعالى: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[38] وفي ذلك من المرونة والعموم ما يجعل نطاقها ـ أي الشورى ـ يتسع لكافة شؤون الدولة المسلمة وفي مختلف مرافق الحياة العامة والخاصة فيها. كما أن وقائع تطبيق نظام الشورى في عهد النبوة ودولة الخلافة الراشدة هي من التنوع والاختلاف بمكان، مما يؤكد عمومية نطاقها واتساع مجالها لاستيعاب كافة صور السلوك العامة والخاصة ووظائف الدولة القديمة والمعاصرة[39].

ولكن يجب ألاّ يفهم من هذا الإطلاق والعمومية، أن أي مسألة يمكن أن تخضع لتطبيق مبدأ الشورى، حيث توجد بعض المسائل التي تخرج من نطاق تطبيق مبدأ الشورى بالضرورة، كمسألة بديهية لارتباط مبدأ الشورى بالإسلام، ومن ثم وجوب تطبيقه ضمن الإطار العام لمبادىء وأحكام شريعة الإسلام. الأمر الذي يجعل من غير الممكن تطبيق مبدأ الشورى في أي موضوع أو مسألة قد تمّ تنظيمها بشكل واضح وصريح بموجب أحكام القرآن والسنة، فهذه الشؤون تخرج بالضرورة من نطاق تطبيق مبدأ الشورى، ولا تنتقص البتة من اتصاف نطاقها بالعمومية والإطلاق، لأن الالتزام بها هو الذي يحفظ لمبدأ الشورى حيويته وبقاءه، لارتباط مبدأ الشورى بالإسلام ارتباط وجود وعدم، وارتباط الإسلام بالضرورة بالالتزام بأحكام القرآن والسنة واحترامها.

والقول بخلاف ذلك يجعل ما تنتهي إليه الشورى من نتيجة عديمة الجدوى ولا طائل من ورائها، مما يجعلنا نتحرج في القول ـ كما يذهب غالبية الفقهاء ـ بعدم إطلاقية نطاق مبدأ الشورى، بالنظر لضرورة تقيدها بمقتضى نصوص القرآن والسنة وعدم مخالفتها لها، لأن ما ورد فيه نص واضح وصريح لم يعد بطبيعته من اختصاص البشر، ويجب التقيد به والالتزام بمقتضاه من قبل الكافة باعتباره مسألة عقائدية لا يجوز بحال أن تكون محلاً لأي اجتهاد أو شورى. لأن الشورى مبدأ مرتبط بالإسلام، يعمل ضمن إطار قواعده وأحكامه، ومسخر لتحقيق أهدافه السامية وإنجاز غاياته النبيلة، الأمر الذي يؤدي لعدم استقامة أمرها ونكوصها ـ أي الشورى ـ إذا ما عملت بالمخالفة لهذه المبادىء والغايات المعلومة في شريعة الإسلام بصورة واضحة وصريحة[40].

ومن ثم فإن جميع المسائل والقضايا التي لم يرد بشأنها نص واضح وصريح في القرآن والسنة تكون محلاً للشورى بالضرورة، وللمسلمين أن ينتهوا فيها إلى ما يرون من قرارات تخدم مصالحهم وتحقق منافعهم وتصون لهم أمور دينهم ودنياهم.

ولا غرو في أن عدم تعيين المسائل والشؤون التي ينبغي أن تكون محلاً

لتطبيق مبدأ الشورى بصورة محددة، هو من صميم شريعة الإسلام التي تتسم دائماً بحيويتها وقدرتها على التكيّف مع مختلف الظروف قديمها وحديثها مما يجعلها صالحة لكل زمان ومكان. فقد حضر الإسلام في مختلف أحكامه المتعلقة بإدارة الشأن العام والسياسة والعمران الدنيوي على عدم الخوض في الجزئيات التفصيلية، وترك قدراً كبيراً من المرونة للناس في تدبير شؤون حياتهم اليومية، حتى يتسنّى لهم تحقيق أكبر قدر من المواءمة بين حاجاتهم وظروف حياتهم المتجددة والمتغيّرة باستمرار وبين مبادىء وأحكام شريعتهم الإسلامية الغراء.

وهكذا جعل الإسلام الشورى هي قاعدة الحكم الإسلامي وفلسفته العامة والطريق السوي للنهوض بالمجتمع وتحقيق مصالح الشعب قاطبة، وترك للناس في كل مجتمع الحرية الكاملة في قدح ذهنهم وإعمال رأيهم لإيجاد السبل الشرعية والصيغ النموذجية الأكثر ملاءمة وانسجاماً مع ظروف حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الواقعية، سيراً في الاتجاه العام لشريعة الإسلام، في الاكتفاء بتقرير القواعد العامة والمبادىء الكبرى الصالحة لكل مكان وزمان، دون الخوض في التفصيلات الجزئية والمسائل اليومية، التي تركها للناس لتنظيمها ضمن الإطار العام لقواعد وأحكام القرآن والسنة، وبما ينسجم مع ظروفهم الحالية وحاجاتهم المتجددة.

وفي ضوء ما سبق سنقوم بتخصيص الفصل الثاني من هذا المبحث، لبيان وتحليل الصيغة العملية التي انتهى إليها التشريع الليبي لتطبيق مبدأ الشورى في الجماهيرية الليبية، بالاعتماد على الأصول والأحكام العامة لفلسفة الشورى في الإسلام، لنتعرف من خلاله على الآليات الأساسية التي اعتمدها هذا التشريع الحديث لتطبيق مبدأ الشورى بما يعنيه هذا المبدأ الإسلامي من إتاحة الفرصة لجميع أفراد الشعب للمشاركة بحرية كاملة في تقرير وإدارة الشأن العام لبلادهم.

الفصل الثاني:
آليات تطبيق مبدأ الشورى في التشريع الليبي

إذا كانت الشورى تعني على النحو الذي أوضحناه في الفصل السابق حق جميع الأفراد في المشاركة في تقرير وإدارة الشؤون العامة لبلادهم، كفريضة شرعية واجبة على الكافة، وليست مجرد حق من حقوق الإنسان، وأن نتائجها تحوز حجية ملزمة في جميع ما تنتهي إليه من قرارات وأحكام. فإن الشورى اعتماداً على ذلك تجسد بصدق الصيغة النموذجية المثالية لما يسمى بنظام الديمقراطية المباشرة، الذي يقوم في جوهره على توزيع السلطة على جميع أبناء الشعب وممارستهم لها على قدم المساواة وبحرية كاملة.

وفي هذا الفصل سنقوم ببيان آليات تطبيق الشورى في التشريع الليبي، بما يعنيه هذا المبدأ من تطبيق لنظام الديمقراطية الشعبية المباشرة وتمكين كل مواطن

من المشاركة في القرار والإدارة، وذلك على النحو التالي:

مبحث تمهيدي:
الأساس الدستوري لتطبيق مبدأ الشورى في ليبيا

يجد نظام الشورى في الجماهيرية الليبية أساسه الدستوري، في وثيقة إعلان قيام سلطة الشعب الصادرة في 2 مارس 1977 إفرنجي[41]، والتي استهدفت تسليم السلطة للشعب وتمكينه من ممارسته المباشرة بكافة مظاهرها وأبعادها، دون ثمة نيابة أو تدخل أو وساطة من قبل أي شخص أو جهة. «وقطع الطريق نهائياً على كافة أنواع أدوات الحكم التقليدية من الفرد والعائلة والقبيلة والطائفة والنيابة والحزب ومجموعة الأحزاب...»[42]، حيث نصّ هذا الإعلان في مادته الثانية على أن: «القرآن الكريم هو شريعة المجتمع في الجماهيرية العربية الليبية...»، الأمر الذي يوجب بالضرورة الالتزام بكل ما جاء في القرآن الكريم من مبادئ وأحكام، تحدد للمواطنين النظام العام لشؤون دينهم ودنياهم، وفي مقدمة هذه المبادئ مبدأ الشورى، الذي جاء النص عليه في القرآن الكريم بصورة آمرة وصريحة، على النحو الذي أوضحناه بالتفصيل في الفصل الأول من هذا البحث.

ولم يكتف هذا الإعلان بمجرد النص على هذا المبدأ العام الذي يقضي بضرورة الالتزام بكل ما جاء في القرآن الكريم من مبادئ وأحكام، وإنما أردف ذلك بالنص في المادة (الثالثة) منه على أن: «السلطة الشعبية المباشرة هي أساس النظام السياسي في الجماهيرية العربية الليبية... فالسلطة للشعب، ولا سلطة لسواه،... وللمسؤول دون إمكانية للالتفاف في الحياة العملية على تطبيق مبدأ الشورى وتفريغه من محتواه، لم يقف هذا الإعلان عند حد إقرار مبدأ تسليم السلطة للمواطنين بل حدَّد السبيل الذي يستطيعون من خلاله وضع هذا المبدأ الأساسي موضع التنفيذ بتحديده ـ أي الإعلان ـ عن الآليات الأساسية التي يستطيع المواطنون من خلالها المشاركة المباشرة في ممارسة السلطة بكافة أبعادها التشريعية والتنفيذية، وذلك بنصه في عجز المادة سالفة الذكر على أن: «يمارس الشعب سلطته عن طريق المؤتمرات واللجان الشعبية، والنقابات والاتحادات والروابط المهنية ومؤتمر الشعب العام، ويحدد القانون نظام عملها».

واعتماداً على ذلك، ولأجل وضع القواعد الدستورية التي جاءت في إعلان قيام سلطة الشعب في صيغة عملية ممكنة التطبيق، صدرت عدة قوانين تنظيمية خاصة بالمؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية، أكدت صراحة على تطبيق مبدأ الشورى كأساس للتنظيم السياسي في الجماهيرية الليبية، ابتداء بالقانون رقم 9 لسنة 1984 (في شأن تنظيم المؤتمرات الشعبية)[43]، الذي نص على الآية القرآنية ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾[44] بشكل محدّد في متن المادة (الرابعة) منه، كمبدأ دستوري يجب الاسترشاد به، والعمل بمقتضاه في تنظيم المؤتمرات الشعبية في

الجماهيرية، وتكرر النص على هذه الآية مرة أخرى في متن المادة (الأولى) من القانون رقم 2 لسنة 1994 (في شأن تنظيم المؤتمرات الشعبية)[45]. وهو القانون السابق مباشرة على صدور القانون الأخير رقم 1 لسنة 1996 (بشأن نظام عمل المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية)، الذي تضمن أحدث صيغة عملية لتطوير آليات تطبيق مبدأ الشورى في التشريع الليبي، وتحقيق نظام المشاركة الشعبية المباشرة، من خلال المؤتمرات الشعبية التي تجسِّد البنية السياسية واللجان الشعبية التي تجسِّد البنية الإدارية في الجماهيرية العربية الليبية.

لذا سنركِّز حديثنا في هذا الفصل الخاص ببيان هيكلية وآليات نظام المشاركة الشعبية المباشرة في التشريع الليبي، على المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية، باعتبارهما تشكلان المؤسستين الأساسيتين اللتين يقوم عليهما نظام الشورى في الجماهيرية الليبية، ومن خلالهما يستطيع كافة المواطنين المشاركة المباشرة في ممارسة سلطة التشريع والتنفيذ، وولوج دائرة الفعل الحقيقية دون ثمة حاجة إلى تمثيل أو نيابة وغير ذلك من وسائل ومؤسسات الأنظمة الديمقراطية التقليدية، كالبرلمانات والوزارات وأجهزة الإدارة البيروقراطية على اختلاف أصنافها ومراتبها المتعارف عليها في تلك النظم السياسية.

ونظراً لما بين المؤتمرات كأداة لممارسة سلطة التقرير والتشريع واللجان الشعبية كأداة لممارسة سلطة التنظيم والتنفيذ، من صلة وثيقة باعتبارها تشكلان العمود الفقري لتطبيق نظام الشورى، ومن خلالهما يستطيع المواطنون الجمع بين سلطتي التقرير والتنفيذ. سنقوم بتقسيم هذا الفصل إلى مبحثين أساسيين:

- نخصص الأول منهما، لإلقاء نظرة سريعة على المؤتمرات الشعبية على اختلافها، لنتعرف من خلالها على هيكلية البنية السياسية في الجماهيرية الليبية، وآليات مشاركة المواطنين المباشرة في ممارسة سلطة التقرير والتشريع.
- ونخصص المبحث الثاني، لإلقاء نظرة سريعة على اللجان الشعبية على اختلاف أنواعها ومستوياتها، لبيان هيكلية البنية الإدارية في الجماهيرية الليبية، وآليات مشاركة المواطنين المباشرة في ممارسة الإدارة والتنفيذ.

المبحث الأول:
المؤتمرات الشعبية

تمهيد:

تنقسم المؤتمرات الشعبية أداة ممارسة سلطة التقرير والتشريع في الجماهيرية الليبية ـ وفقاً للقانون رقم 1 لسنة 1996م[46] ـ إلى نوعين من المؤتمرات:

النوع الأول: يتمثّل في المؤتمرات الشعبية الأساسية.

والنوع الثاني: يتجسّد في مؤتمر الشعب العام.

وسنتناول في هذا المبحث على التوالي كلاً من هذين التنظيمين الشعبيين، لبيان ماهية كل منهما وتكوينه والاختصاصات التي يباشرها وطبيعة العلاقة التي تربطهما ببعض، وذلك من خلال تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين أساسيين نتناول في المطلب الأول: المؤتمرات الشعبية الأساسية. وفي المطلب الثاني: مؤتمر الشعب العام، وذلك على النحو التالي:

المطلب الأول:

المؤتمرات الشعبية الأساسية

ونتناول في هذا المطلب تحديد ماهية هذه المؤتمرات وبيان اختصاصاتها، وكيفية مباشرتها لهذه الاختصاصات والطبيعة القانونية الخاصة بالقرارات الصادرة عنها.

أولاً ـ ماهية المؤتمرات الشعبية الأساسية:

لا ريب في أن تحديد ماهية هذه المؤتمرات، يستوجب بالضرورة تحديد تعريفها لمعرفة المقصود بها على وجه الدقة، وبيان تكوينها، وكيفية تقسيمها بطول البلاد وعرضها، وتنظيم عضوية المواطنين بها، وشرح آليات نظامها الداخلي على النحو الآتي:

1 ـ تعريفها:

تكفلت المادة الأولى من القانون رقم (2) لسنة 1994م (بشأن تنظيم المؤتمرات الشعبية) بتقديم التعريف الدقيق للمؤتمرات الشعبية الأساسية، حيث نصّت على أن: المؤتمرات الشعبية الأساسية هي النظام السياسي والإداري في الجماهيرية العربية الليبية... فهي التي تملك اتخاذ القرارات المنظمة لشؤون حياتها ولعلاقاتها مع غيرها من الدول، فالسلطة كل السلطة للشعب بالمؤتمرات الشعبية الأساسية استرشاداً بشريعة المجتمع «القرآن الكريم» في قوله تعالى: **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾**[47]. فقد أوضحت هذه المادة من خلال تعريفها للمؤتمرات الشعبية الأساسية على هذا النحو، حقيقة العلاقة الوثيقة بين البنية السياسية والبنية الإدارية في الجماهيرية الليبية، وهي علاقة تقوم على أساس وحدة البناء العضوي والتكامل الوظيفي.

وبشكل أكثر وضوحاً، تتجسّد وحدة البناء العضوي للبنية السياسية والإدارية، في أن كل مؤتمر شعبي أساسي يتضمن بداخله لجنته الشعبية، على نحو يكفل في الوقت نفسه التكامل الوظيفي بينهما. إذ إن القرارات التي تخصّ

المواطنين والتي يقومون باتخاذها في مؤتمرهم الشعبي الأساسي، يتمّ تنفيذها في الوقت ذاته بواسطة اللجنة الشعبية لهذا المؤتمر. وبذلك تتحقّق عمليات وحدة البناء العضوي والتكامل الوظيفي داخل المؤتمرات الشعبية الأساسية، بما يكفل وحدة البنية السياسية والإدارية كنتيجة حتمية مترتبة على ذلك بالضرورة.

ويعرف (المعجم الجماهيري) المؤتمرات الشعبية الأساسية بأنها: «هي وسيلة السلطة الشعبية في المجتمع الجماهيري، وهي البناء التنظيمي الذي يضم كل أفراد الشعب، ليتم من خلاله مناقشة الآراء كافة وصولاً إلى اتخاذ القرارات السليمة المتعلقة بالسياسة العامة الداخلية والخارجية»[48].

وبناء على ذلك نستطيع بدورنا تعريف المؤتمرات الشعبية الأساسية بصورة أعمق دلالة وأكثر إيجازاً بأنها: (هي الوسيلة العملية لممارسة الديمقراطية الشعبية المباشرة في الجماهيرية الليبية)، أو بتعبير آخر (هي الوسيلة العملية لتطبيق مبدأ الشورى في الجماهيرية الليبية).

لذا فالمؤتمرات الشعبية الأساسية اعتماداً على أي تعريف لها تشكل العمود الفقري لنظام سلطة الشعب في الجماهيرية الليبية، فهي المؤسسة الرئيسية التي يستطيع من خلالها كافة المواطنين المشاركة المباشرة في تقرير كافة ما يتعلق بالشؤون العامة لبلادهم.

2 ـ تنظيمها:

أ ـ الحكم المناسب للمؤتمرات الشعبية الأساسية:

تتكوّن المؤتمرات الشعبية الأساسية من جميع المواطنين المتمتعين بأهلية المشاركة السياسية، حيث تنص المادة (الثانية) من القانون رقم (1) لسنة 1996م (بشأن نظام عمل المؤتمرات واللجان الشعبية) على أن: «ينتظم الشعب العربي الليبي في مؤتمرات شعبية أساسية لممارسة السلطة...»[49]. وكان من الضروري مراعاة الحجم المناسب في تقسيم هذه المؤتمرات وكفالة تحقيق المساواة التقريبية في عدد أعضاء هذه المؤتمرات، لأجل تحقيق نوع من التكافؤ في الوزن النسبي لصوت كل مواطن على مستوى البلاد قاطبة، لا سيما بالنسبة لإصدار التشريعات واتخاذ القرارات المتعلقة بكافة المواطنين، والتي يلزم مناقشتها من قبل جميع المؤتمرات الشعبية الأساسية وحسمها سلباً وإيجاباً في مؤتمر الشعب العام، اعتماداً على ما انتهت إليه غالبية المؤتمرات الشعبية الأساسية في شأنها من توصيات.

لذا فقد حرص القانون سالف الذكر في المادة (الثالثة) منه على النص على ضرورة أن يصدر بإنشاء المحلات وبيان حدودها الإدارية قرار من أمانة مؤتمر الشعب العام بالتنسيق مع أمانة اللجنة الشعبية العامة ويتحدد نطاق المؤتمر الشعبي الأساسي بالحدود الإدارية للمحلة[50].

فقد ربط هذا القانون الجديد حجم المؤتمرات الشعبية الأساسية بحجم المحلات، ومن ثم فإن تحديد حجم المحلات وبيان حدودها، يعني في الوقت نفسه تحديد حجم المؤتمرات الشعبية الأساسية وبيان حدود كل منها بطول البلاد وعرضها، وتقسيم البلاد على هذا النحو يعني أن يكون لكل محلة مؤتمر شعبي أساسي خاص بها يستطيع من خلاله سكان المحلة المشاركة في اتخاذ القرارات المتعلقة بشؤونهم المحلية، والمساهمة في رسم السياسة العامة للبلاد ككل.

ولأجل ضمان المساواة في حجم المؤتمرات الشعبية الأساسية، للمحافظة على التكافؤ في الوزن النسبي لصوت كل مواطن على مستوى شعب الدولة قاطبة، حول هذا القانون ـ إسوة بالقانون السابق ـ مسألة تحديد حجم المؤتمرات الشعبية الأساسية لأمانة مؤتمر الشعب العام، باعتبارها الجهة الوحيدة التي تملك اتخاذ القرارات التنظيمية العامة التي تسري على البلاد كلها، اعتماداً على ما تنتهي إليه أغلبية المؤتمرات الشعبية الأساسية من توصيات في هذا الشأن، وبالتنسيق مع أمانة اللجنة الشعبية العامة.

ب ـ عضوية المؤتمرات الشعبية الأساسية:

ونظّمت المادة (الثانية) من القانون رقم (1) لسنة 1996م، عضوية المؤتمرات الشعبية الأساسية حيث نصّت على أن: «ينتظم الشعب العربي الليبي في مؤتمرات شعبية أساسية لممارسة السلطة وتكون العضوية فيها للمواطنين الذين أتمّوا سن الثامنة عشرة ميلادية».

وقد جاء هذا النص مغايراً لما كان عليه الحال في قانون تنظيم المؤتمرات الشعبية القديم رقم (9) لسنة 1984م، الذي كان يكتفي ببلوغ الشخص سن السادسة عشرة، أو إتمام مرحلة التعليم الإلزامي بالنسبة للطلبة والطالبات[51]، لكي يكونوا أهلاً لعضوية المؤتمرات الشعبية الأساسية، بما تعنيه هذه العضوية من أهلية الشخص لممارسة حقه في المشاركة في إدارة الشؤون العامة. وكذلك بالنسبة للقانون السابق رقم (2) لسنة 1994م، الذي على الرغم من نصه على ضرورة بلوغ الشخص سن الرشد، لكي يكون أهلاً لعضوية المؤتمر الشعبي الأساسي، أبقى على حق الطلبة والطالبات الذين اجتازوا مرحلة التعليم الأساسي في عضوية المؤتمرات الشعبية الأساسية[52].

ونحن نشاطر القانون الجديد في ما ذهب إليه من تأكيد على ضرورة بلوغ الشخص سن الثامنة عشرة سنة لاكتمال أهلية الرشد السياسي بدلاً من سن السادسة عشرة. بل وعدم الاكتفاء بمجرد النص على ضرورة بلوغ الشخص سن الرشد دون تحديد لعمر معين، لأن في ذلك إحالة لنصوص القانون المدني[53]، التي يمكن أن تخضع للتعديل لظروف وأسباب اجتماعية واقتصادية، لا تمتّ بصلة لحق المشاركة السياسية وتؤدي إلى تعديل سن الرشد السياسي بالتبعية. إلا أن تحديد سن الرشد السياسي بثماني عشرة سنة ـ في رأينا ـ وإن كان يشكل الحد

المفترض للنضج والوعي الضروري لتحمل مسؤولية المشاركة في مناقشات المؤتمرات الشعبية الأساسية، وإدراك جلل وأهمية ما يعرض فيها من موضوعات سياسية واقتصادية واجتماعية، فإنه كان ينبغي - أخذاً في الاعتبار الطبيعة الخاصة للنظام السياسي الليبي - الإبقاء على الاستثناء الخاص بالسماح للطلبة والطالبات الذين اجتازوا مرحلة التعليم الإلزامي بحق المشاركة في جلسات المؤتمرات الشعبية، لا سيما أن سن التكليف في الشريعة الإسلامية هي سن البلوغ، والتي تتراوح في أرجح الآراء بين 14 و15 سنة.

كما نصّ القانون الجديد رقم (1) لسنة 1996م في الفقرة (الثانية) من المادة (الثانية) على أنه «يجوز للعرب غير الليبيين أن يكونوا أعضاء في المؤتمرات الشعبية الأساسية وذلك وفقاً للشروط والضوابط التي تحددها اللائحة العامة لهذا القانون». ولم يشترط هذا النص أي شرط لتمتع العرب غير الليبيين بحق عضوية المؤتمرات الشعبية الأساسية، بينما كان يقتصر حق التمتع بعضوية المؤتمرات الشعبية الأساسية في ضوء القانون رقم (9) لسنة 1984م، والقانون رقم (2) لسنة 1994م[54]، على العرب المتمتعين بالجنسية العربية[55].

وتنص المادة (2) من اللائحة التنفيذية للقانون رقم (2) لسنة 1994م، على أنه يجب أن: «يحمل كل مواطن بطاقة المؤتمر الشعبي الذي يقيم في نطاقه إقامة اعتيادية... كما يشترط في حضور جلسة المؤتمر الشعبي الخاصة بالتصعيد، أن يقتصر على المقيمين في نطاقه فقط وعلى الحاملين لبطاقة عضوية المؤتمر الشعبي ذاته».

واعتماداً على ذلك، يمكننا أن نقول إنه في الوقت الذي حرص فيه التشريع الليبي على ضرورة التزام كل مواطن بالمشاركة من خلال المؤتمر الشعبي الأساسي الذي يقيم في دائرته بشكل اعتيادي، للحؤول دون تكدّس المواطنين في مؤتمرات معينة، وما يترتب على ذلك من فوضى وفقدان المشاركة لجديتها ومعناها الحقيقي. إلا أنه قد حرص في الوقت نفسه على ألاّ يؤدي ذلك للحؤول دون ممارسة الأشخاص لحقهم في المشاركة من خلال المؤتمرات الشعبية الأساسية التي قد يوجدون فيها بشكل طارىء لأسباب أو ظروف معينة. إلا أن هذا الاستثناء يسري فقط على حضور الجلسات العادية للمؤتمرات الشعبية الأساسية دون الجلسات الخاصة بالتصعيد، وذلك خشية استغلال هذه المرونة التشريعية لتجمع أكبر عدد ممكن من الأشخاص غير الأعضاء في المؤتمر الشعبي من أجل تزكية كفة مصعد معين على غيره من المصعدين.

ويتّضح لنا جلياً من ثنايا النصوص السابقة، مدى حرص التشريع الليبي على توسيع نطاق المشاركة في المؤتمرات الشعبية الأساسية، بما يكفل استيعابها لجميع المواطنين القادرين على ممارسة حق المشاركة في تقرير وإدارة الشؤون العامة، وبما ينسجم مع المفهوم الحقيقي لمبدأ الشورى التي تفترض مشاركة جميع المواطنين في ممارسة السلطة، درجة يصدق معها القول إن المؤتمرات

الشعبية الأساسية هي مجرد أطر تنظيمية ينخرط فيها جميع أبناء الشعب، لأجل تمكينهم من المشاركة المنظمة في تقرير وإدارة شؤونهم العامة، وهذا ما عبّرت عنه صراحة الفقرة الأولى من المادة (الثانية) من القانون رقم (1) لسنة 1996م، والتي تنصّ على أن: «ينتظم الشعب العربي الليبي في مؤتمرات شعبية أساسية لممارسة السلطة...».

ولا غرو في أن احتواء المؤتمرات الشعبية الأساسية لجميع أفراد المجتمع، يجعل كلمة العضوية في هذه المؤتمرات تفقد دلالتها التقليدية المتعارف عليها في المجالس النيابية ومختلف الهيئات السياسية والتشريعية، وما تعنيه من حصانات وامتيازات ينفرد بها أشخاص معينون ـ وهم أعضاء هذه المجالس والهيئات ـ دون سواهم من عامة المواطنين، في النظم الديمقراطية التقليدية.

وفي هذا السياق يؤكد ـ الدكتور (عبد السلام المزوغي) ـ على ذلك بقوله: «نحن لا نستطيع أن نقول إن فلاناً عضو بالمؤتمر الشعبي (ص) إلا تجاوزاً... ذلك أن عضوية (س) من الناس في المؤتمر (ص) من المؤتمرات، تعني في سلطة الشعب أن فلاناً يمارس حقه في هذا المؤتمر بحكم السكن أو الإقامة، وليس أكثر من هذا»[56].

ثانياً ـ التنظيم الداخلي للمؤتمرات الشعبية الأساسية:

1 ـ أمانات المؤتمرات الشعبية الأساسية:

نصّت المادة الخامسة من القانون رقم (1) لسنة 1996م على أن: «يختار كل مؤتمر شعبي أساسي أمانة إدارية له...» ويتم اختيار أمانة كل مؤتمر بطريقة التصعيد المباشر من قبل جميع المواطنين الأعضاء في المؤتمر الشعبي الأساسي[57]، وفقاً لأسلوب الديمقراطية الشعبية المباشرة التي من شأنها تجنّب مساوىء أساليب المشاركة الانتخابية التقليدية[58]، كاستغلال مبدأ السرية في التلاعب بصناديق الانتخاب وتزوير نتائجها، وعدم المساواة بين المرشحين في استعمال وسائل الدعاية والإعلام بسبب اختلاف إمكاناتهم المالية أو انتماءاتهم السياسية والحزبية[59].

ويقصد بالتصعيد الشعبي المباشر اجتماع أعضاء كل مؤتمر شعبي في الجلسة التي يعلن فيها عن اختيار بعض الأشخاص لأمانة المؤتمر أو لجنته الشعبية، وإتاحة الفرصة لكل من لديه رغبة في عضوية أي منهما للدفع بنفسه، كما يكون لأعضاء المؤتمر حق اقتراح من يرونه أهلاً لذلك، وبعد الانتهاء من تحديد الأسماء المقترحة لأمانة المؤتمر أو لجنته الشعبية، والتعريف بكل منهم وبخبرته ومؤهلاته الشخصية، تتم المفاضلة العلنية بينهم، وبناء على هذه المفاضلة يقوم أعضاء المؤتمر باختيار الأشخاص الاكثر كفاءة للقيام بهذه المهام، من بين مجموعة الأشخاص المقترحين، ويتم في الوقت نفسه اختيار أحدهم أميناً

للمؤتمر أو اللجنة الشعبية[60].

وتنص الفقرة (الأولى) من المادة (الثامنة عشرة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م، على أنه يجب أن تتضمن اللائحة العامة لهذا القانون على وجه الخصوص «شروط العضوية في أمانات المؤتمرات الشعبية الأساسية وعدد أعضاء كل أمانة ومواعيد وطريقة اختيارهم ومدة عملهم وصيغة اليمين التي تؤدى عند بداية العمل وكيفية أدائها، وطريقة التحقيق معهم ومساءلتهم وتأديبهم وبيان واجباتهم والمحظورات عليهم». وكانت اللائحة السابقة تنصّ على أن: «يتم تحديد عدد أعضاء أمانة المؤتمر الشعبي وطبيعة عملهم بقرارات تصدر عن (الأمانة)[61] في ضوء العلاقة التنظيمية معها، وما تتطلبه حاجة كل مؤتمر شعبي بحيث لا يقلّ عدد الأعضاء عن ثلاثة...»[62] وتكون مدة أمانة كل مؤتمر شعبي أساسي ثلاث سنوات فقط، يجوز تجديدها بالنسبة لبعض أعضاء الأمانة أو جميعهم بشكل دوري إذا ما قام أعضاء المؤتمر بتصعيدهم من جديد، وفي حالة خلو موقع أمين المؤتمر الشعبي أو أي من أعضاء أمانته اختار المؤتمر الشعبي بديلاً عنه لاستكمال مدة سلفه[63].

وتنص المادة (الخامسة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م على أن تختص الأمانة الإدارية للمؤتمر الشعبي الأساسي بما يلي:

1 ـ إدارة وتنظيم جلسات المؤتمر الأساسي وصياغة قراراته ومتابعة تنفيذها.

2 ـ التنسيق مع أمانة مؤتمر الشعب العام في المسائل التنظيمية المتعلقة بالمؤتمر الشعبي الأساسي.

3 ـ عقد الاجتماعات التقابلية مع اللجنة الشعبية للمحلة.

4 ـ إيقاف اللجنة الشعبية للمحلة أو أي عضو من أعضائها في حالة مخالفته التشريعات النافذة مع عرض الأمر على المؤتمر الشعبي الأساسي لاتخاذ ما يلزم».

ويتّضح لنا من ثنايا النصوص السابقة التي تحدد مهام الأمانات الإدارية للمؤتمرات الشعبية الأساسية. «إن تصعيد أمانة المؤتمر الشعبي الأساسي هي ضرورة تنظيمية ليس إلا، فهي ليست رئاسة للمؤتمر وأمينها ليس رئيساً أو مديراً عاماً، وحين يدلي هو أو أي من أعضاء الأمانة برأيه في مسألة مطروحة شعبياً لا يعد رأيه أو قراره مميزاً عن رأي وقرارات بقية أعضاء المؤتمر، وتستطيع جماهير المؤتمر الشعبي الأساسي أن تسقط الأمين أو أي من أعضاء الأمانة في أي وقت إذا رأت جماهير المؤتمر أنهم غير أهل لمهمتهم أو انحرفوا ولو قليلاً عن مسار سلطة الشعب»[64].

وكان القانون السابق رقم (2) لسنة 1994م، أكثر وضوحاً في استبعاد الطابع الشخصي في عمل أمناء المؤتمرات الشعبية الأساسية، حيث نصّت المادة

(التاسعة) منه بشكل صريح على أنه: «لا يجوز لأمناء المؤتمرات الشعبية الأساسية اتخاذ أي قرار أو إصدار أية توجيهات أو تعليمات بصفاتهم إلى أية جهة عامة كانت أو خاصة محلية أو أجنبية أو لأي عضو من أعضاء المؤتمرات الشعبية الأساسية إلا إذا كان ذلك تبليغاً لقرارات المؤتمرات الشعبية الأساسية.

وفي جميع الأحوال يجب أن تصدر القرارات أو التوجيهات أو التعليمات بصفة كتابية مع الإشارة إلى قرار المؤتمرات الشعبية الأساسية الصادر في الخصوص وأن توجه تلك القرارات أو التعليمات أو التوجيهات إلى الجهة المسؤولة عن التنفيذ».

لذا فإن مهمة أمين وأعضاء أمانة المؤتمر الشعبي الأساسي تكون دائماً ذات طبيعة تنظيمية بحتة، ولا مجال لإعمال إرادتهم الشخصية في القرارات التي تصدر باسم المؤتمر الشعبي الأساسي.

2 ـ لجان الإعداد والضبط والصياغة:

وهذه اللجان لم ترد الإشارة إليها في أي من القوانين واللوائح السابقة المتعلقة بتنظيم المؤتمرات الشعبية، وقد استحدثت بموجب اللائحة التنفيذية للقانون رقم (2) لسنة 1994م، تلبية للضرورات العملية التي نجمت عن التجربة الماضية لتطبيق نظام المؤتمرات الشعبية في الجماهيرية الليبية، وقد قسمت اللائحة التنفيذية هذه اللجان إلى ثلاث لجان، وذلك حسب طبيعة المهام التي تضطلع بها كل منها، وهذه اللجان هي كالآتي:

أ ـ لجنة الإعداد والتسجيل:

وهذه اللجنة يتم اختيارها من قبل أمانة المؤتمر الشعبي الأساسي، وتخضع في مباشرتها لعملها لإشراف هذه الأمانة، وتنحصر مهمتها في تهيئة المكان المناسب لانعقاد جلسات المؤتمر الشعبي الأساسي، وتجهيزه بجميع المستلزمات الضرورية لذلك، وترتيب انعقاده في مكان واحد أو تقسيم أعضاء المؤتمر على أكثر من مكان إذا ما اقتضت الضرورة ذلك، والقيام بمهمة تسجيل أسماء الحاضرين والغائبين في السجلات الخاصة بذلك وتوقيعها[65].

ب ـ لجنة ضبط الجلسات:

وهذه اللجنة لا تخضع في اختيارها لأمانة المؤتمر الشعبي، أسوة باللجنة السابقة الخاصة بالإعداد والتسجيل، وإنما يتم اختيارها من قبل أعضاء المؤتمر الشعبي، وتتولى مهمة تنفيذ ما يقره المؤتمر الشعبي في شأن تنظيم سير جلساته[66]، وتقوم على وجه الخصوص بالمهام التالية:

1 ـ المحافظة على نظام القاعة وتنظيم جلوس الأعضاء بما يضمن سهولة الانتقال

بالتعاون والتنسيق مع لجنة الإعداد وتسجيل الحضور.

2 - تلقي وتسجيل طلبات الكلام والتنسيق بينها ومساعدة أمانة المؤتمر الشعبي في إعطاء الكلمات حسب تسلسلها وبما يضمن إدارة الحوار الديمقراطي.

3 - عدم مقاطعة المتحدث إلا لتنبيهه في حالة الخروج عن الموضوع أو التكرار أو الإطالة(67).

ج - لجنة الصياغة:

ويتمّ اختيار هذه اللجنة هي الأخرى من قبل أعضاء المؤتمر الشعبي الأساسي مباشرة، بالطريقة نفسها التي يتم بها اختيار لجنة ضبط الجلسات، وتتولى القيام بمهمة تنفيذ ما يقرّه المؤتمر الشعبي في شأن صياغة قراراته(68)، وتقوم بشكل خاص بالمهام التالية:

1 - متابعة سير الجلسة وسماع وتسجيل ما يدور من نقاش.

2 - اختيار الصيغة التي يوافق عليها المؤتمر الشعبي في كل جلسة.

3 - تلاوة القرارات والتوصيات على المؤتمر الشعبي قبل رفع الجلسة(69).

وجميع هذه المهام التي تضطلع بها هذه اللجان الثلاث، وكان يتعين القيام بها قبل صدور اللائحة المشار إليها من قبل أمانة المؤتمر الشعبي الأساسي، ونظراً لصعوبة ذلك وتعذّره من الناحية العملية، كثيراً ما كانت تلجأ أمانات المؤتمرات الشعبية في السابق للاستعانة في القيام بهذه المهام بمن ترى من الأشخاص الأكفاء من بين الأعضاء الحاضرين بجلسات المؤتمر الشعبي، مع ما قد يترتب على ذلك من صعوبات عملية ترجع إلى عدم ثبات الأشخاص الذين يتم الاستعانة بهم وعدم خبرة الكثير منهم في القيام بهذه المهام، مما جعل النص في اللائحة سالفة الذكر على هذه اللجان من الأهمية بمكان، حيث جاء تلبية لحاجات ضرورية ملحّة اقتضتها التطورات العملية لتطبيق نظام الديمقراطية الشعبية المباشرة.

ثالثاً - اختصاصات المؤتمرات الشعبية الأساسية:

المؤتمرات الشعبية الأساسية تشكِّل العمود الفقري والوسيلة العملية لتطبيق نظام الشورى في الجماهيرية الليبية، الأمر الذي يجعلها تختص دون غيرها من المؤسسات العامة في البلاد، بتقرير مختلف التشريعات واتخاذ جميع القرارات المتعلقة بالسياسة العامة للدولة، بجميع أبعادها ومراميها، سواء ما تعلّق منها بالشؤون الداخلية أو الخارجية.

وقد حدّد القانون الجديد رقم (1) لسنة 1996م اختصاصات المؤتمرات الشعبية الأساسية بشكل عام في المادة (الأولى) منه التي تنص على أن:

«المؤتمرات الشعبية الأساسية هي وحدها التي تملك سلطة إصدار القوانين والقرارات المنظمة لشؤون حياتها ووضع الخطط الاقتصادية والميزانيات العامة والتصديق على المعاهدات والاتفاقيات الدولية وتحديد علاقة الجماهيرية... بغيرها من الدول وكذلك وضع السياسات العامة في مختلف المجالات والبتّ في شؤون السلم والحرب».

وهذه المادة تتفق تماماً في جوهرها مع نص المادة (الرابعة) و(الخامسة) من القانون القديم رقم (9) لسنة 1984م[70]، ومع نص المادة (الرابعة) من القانون السابق رقم (2) لسنة 1994م، أو تكاد إذا ما أخذنا في الاعتبار استبعاد المادة (الأولى) من القانون الجديد رقم (1) لسنة 1996م لفقرة واحدة وهي الفقرة (السادسة) من المادة (الخامسة) من القانون رقم (9) لسنة 1984م. أما في ما يتعلق بعدم نص المادة (الأولى) من القانون الجديد رقم (1) لسنة 1996م على الفقرة (8) الواردة في المادة (5) من القانون رقم (9) لسنة 1984م، وكذلك الفقرة (7) من المادة (4) المماثلة لها في القانون رقم (2) لسنة 1994م، اللتين تتعلقان باختصاص المؤتمرات الشعبية «باختيار ومساءلة أماناتها ولجانها الشعبية» وهما من الاختصاصات الجوهرية للمؤتمرات الشعبية الأساسية، فلا يمكننا تفسير عدم النص عليهما في متن المادة (الأولى) من القانون الجديد، إلا لتفادي الوقوع في التكرار مع نصوص أخرى في القانون نفسه، نصت صراحة على اختصاص المؤتمرات الشعبية بالقيام بهذه المهام الأساسية[71]، وهو مبرر قوي تقتضيه قواعد الصياغة القانونية السليمة.

إلا أن ممارسة المؤتمرات الشعبية الأساسية للاختصاصات سالفة الذكر، لا تؤدي دائماً إلى نتيجة واحدة، حيث تختلف نتيجة ممارسة المؤتمرات الشعبية الأساسية لاختصاصاتها، بحسب طبيعة هذه الاختصاصات، وذلك على النحو التالي:

1 ـ الاختصاصات ذات الطابع العام:

وهي الاختصاصات التي تمارسها المؤتمرات الشعبية الأساسية، ولا تنحصر ضمن النطاق المحلي لدائرة اختصاص مؤتمر شعبي معين، وإنما تكون ذات طبيعة عامة تتجاوز دائرة الاختصاص المحلي للمؤتمر الشعبي الأساسي إلى غيره من المؤتمرات الشعبية الأساسية، أو ما يتعلق بشعب الدولة قاطبة.

إن ما يتم اتخاذه من تصرفات من قبل المؤتمر الشعبي الأساسي بصدد هذه الاختصاصات ذات الطابع العام، سواء أكانت هذه التصرفات متعلقة بإصدار قوانين أو لوائح جديدة، أو متعلقة بإصدار قرارات خاصة بإقرار أو تنفيذ المشاريع العامة والاستراتيجية للدولة، أو متعلقة برسم السياسة العامة الداخلية والخارجية للبلاد. فجميع هذه التصرفات تتخذ دائماً صفة التوصيات التي تتضمن رأي المؤتمر الشعبي الأساسي في شأن هذه المسائل العامة، والتي يجب على

أمانة المؤتمر الشعبي الأساسي رفعها إلى مؤتمر الشعب العام، ولا تتخذ الصفة النهائية الملزمة إلا بعد معرفة ما تمّ اتخاذه بصددها سلباً أو إيجاباً من قبل غالبية المؤتمرات الشعبية الأساسية الأخرى في مؤتمر الشعب العام، فإذا ما حظيت بموافقة غالبية المؤتمرات الشعبية الأساسية على مستوى الجماهيرية، تولى مؤتمر الشعب العام مهمة صياغتها في صورتها النهائية ونشرها في الجريدة الرسمية وأخذت صفة القوانين واللوائح والقرارات الواجبة النفاذ والملزمة للكافة، وفقاً لما تنص عليه الفقرة الأولى من المادة (الرابعة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م[72].

2 ـ الاختصاصات ذات الطابع المحلي:

وتتجسّد في مجموعة الاختصاصات التي تتولى المؤتمرات الشعبية الأساسية ممارستها ضمن دائرة الاختصاص المحلي لكل منها، والتصرفات التي تتخذها المؤتمرات الشعبية الأساسية بصدد هذه الاختصاصات المحلية، لا تكون مجرد توصيات كما هو الحال في ما يتعلق بتصرفاتها المتعلقة باختصاصاتها ذات الطابع العام، وإنما تتخذ صفة القرارات النهائية التي يجب على اللجنة الشعبية للمؤتمر الشعبي الأساسي الالتزام بتنفيذها، ما لم تكن متعارضة مع قرارات أخرى نافذة سبق للمؤتمرات الشعبية الأساسية اتخاذها أو مع الاختصاصات المسندة قانوناً للجان الشعبية، وفقاً لما تنصّ عليه الفقرة (الثانية) من المادة (الرابعة) سالفة الذكر[73].

كما تختصّ المؤتمرات الشعبية الأساسية، باعتبارها تشكل العمود الفقري لنظام الديمقراطية الشعبية المباشرة والأداة الأساسية لمشاركة جميع المواطنين في إدارة الشؤون العامة لبلادهم، بوضع «جداول الأعمال الخاصة بها بداهة، لأن ترك مهمة القيام بوضع جدول الأعمال وتحديد بنوده إلى أي جهة أخرى غير الشعب نفسه، يفقد سلطة الشعب دلالتها الحقيقية، لإمكانية تحكم هذه الجهة وإعمال مزاجها الخاص بها في تحديد جداول الأعمال التي تعرض على المواطنين في مؤتمراتهم الشعبية الأساسية، حيث يقتصر دور أمانة مؤتمر الشعب العام على مجرد القيام بتجميع مقترحات المؤتمرات الشعبية الأساسية في ما يتعلق بجدول الأعمال وعرضه على المؤتمرات الشعبية الأساسية[74] لاتخاذ قرار عام بشأنها.

واختصاص المؤتمرات الشعبية الأصيل بوضع جداول أعمالها، التي تقوم بمناقشتها واتخاذ ما تراه بشأنها، يخضع للقاعدة نفسها التي أوضحناها في ما سبق، بخصوص اختلاف طبيعة التصرفات التي تتخذها المؤتمرات الشعبية الأساسية، حسبما إذا كانت هذه التصرفات متعلقة باختصاصاتها العامة أو المحلية.

فجداول الأعمال التي تضعها المؤتمرات الشعبية الأساسية التي يكون لها صفة نهائية، هي فقط تلك الجداول التي تتعلق بالشؤون الخاصة بالمؤتمر الشعبي الأساسي، والتي تنحصر ضمن الإطار المحدد لدائرة اختصاصاته المحلية. أما ما يتعلق منها ـ بشكل كلي أو جزئي ـ بالمواضيع والشؤون التي تتجاوز حدود

دائرة الاختصاص المحلية للمؤتمر الشعبي الأساسي، وتمتد إلى غيره من المؤتمرات أو إلى شعب الدولة قاطبة، فيجب رفعه إلى مؤتمر الشعب العام لاتخاذ قرار بشأنه من قبل غالبية المؤتمرات الشعبية الأساسية، وإدراجه في جدول الأعمال العام الذي يعرض على جميع المؤتمرات الشعبية الأساسية لإبداء رأيها بصدده، الأمر الذي يستنتج ضمناً من ثنايا نصوص الفقرة (ب) من المادة (السابعة) المشار إليها آنفاً.

كما أن المادة (11) من اللائحة التنفيذية للقانون رقم (2) لسنة 1994م، بنصها على ضرورة أن: «تتلى في الجلسة الختامية جميع قرارات وتوصيات المؤتمر الشعبي التي اتخذها خلال دورة انعقاده بعد التأكد من عدم مخالفتها للقوانين واللوائح والقرارات الصادرة عن المؤتمرات الشعبية. في الوقت الذي أكدت فيه على ضمان عدم التلاعب في التعبير عن إرادة جماهير المؤتمرات الشعبية الأساسية، وقطع الطريق أمام أي محاولة لتحريفها بطريقة أو بأخرى بواسطة لجان الصياغة، أشارت إلى حقيقة الاختلاف في طبيعة التصرفات التي تتخذها المؤتمرات الشعبية، حسب طبيعة الاختصاصات التي تمارسها، وانقسام هذه التصرفات تبعاً لذلك إلى قرارات وتوصيات، الأمر الذي يجب التقيّد به من باب أولى في إعدادها لجداول أعمالها.

المطلب الثاني:
مؤتمر الشعب العام

نظراً لما تتميّز به المؤتمرات الشعبية الأساسية من استقلالية، ضمن النطاق الجغرافي الذي يحدد دائرة الاختصاص المحلي لكل منها، ولأجل استكمال البناء الهيكلي لنظام الشورى، الذي يعبّر عن الإرادة العامة لجميع المواطنين، ويجسّد سلطة الشعب على مستوى البلاد ككل. فلا مناص من وجود إطار عام يتم من خلاله التعبير في قوانين وقرارات عامة عن الإرادة العامة لجميع أبناء الشعب، هذه الإرادة التي عبروا عنها بشكل مجزأ في مؤتمراتهم الشعبية الأساسية كل على حدة. هذا الإطار التنظيمي يتجسّد في الجماهيرية الليبية في ما اصطلح على تسميته بمؤتمر الشعب العام.

فما هو المفهوم القانوني لمؤتمر الشعب العام، وتنظيمه الداخلي، والمهام التي يتعيّن عليه القيام بها؟ هذا ما سنتولى الإجابة عليه بشيء من الإيجاز في النقاط التالية من هذا المطلب.

أولاً ـ المفهوم القانوني لمؤتمر الشعب العام:

وهذا المفهوم تصدّت لتحديده على وجه الدقة الفقرة (أ) من المادة (السادسة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م (في شأن نظام عمل المؤتمرات

الشعبية واللجان الشعبية) حيث نصت على أن: «مؤتمر الشعب العام هو ملتقى أمناء المؤتمرات الشعبية الأساسية واللجان الشعبية والنقابات والاتحادات والروابط المهنية»[75].

فمؤتمر الشعب العام ـ وفقاً لهذا المفهوم ـ لا يزيد على كونه مجرد ملتقى إجرائي يفرضه تعدد المؤتمرات الشعبية الأساسية، ثم إنه لا يقتصر على أمناء هذه المؤتمرات وحدهم وإنما يضم كذلك أمناء اللجان الشعبية والنقابات والاتحادات والروابط المهنية، فتشكيلة مؤتمر الشعب العام تكشف عن ماهيته بوضوح تام كونه مجرد لقاء أو اجتماع إجرائي تتلى فيه قرارات وتوصيات المؤتمرات الشعبية الأساسية، فهو «لا يعد من قبيل المؤتمرات الشعبية الأساسية صاحبة سلطة اتخاذ القرار، وإنما هو بحكم تشكيله والدور الذي يقوم به مجرد حلقة من الحلقات النهائية لسلطة الشعب، بمثابة لجنة صياغة عليا لإعلان قرارات المؤتمرات الشعبية الأساسية المتعلقة برسم السياسة العامة الداخلية والخارجية على مستوى الجماهيرية»[76]. وهكذا نرى أن مؤتمر الشعب العام لا يتمتع بوجود قائم بذاته، وإنما يستمد وجوده من وجود المؤتمرات الشعبية الأساسية واللجان الشعبية والنقابات والاتحادات والروابط المهنية التي تكونه[77].

كما يتبيَّن لنا من خلال هذا المفهوم البسيط لمؤتمر الشعب العام، مدى الاختلاف الجوهري الذي يميِّزه عن البرلمانات ومختلف أشكال المجالس النيابية التقليدية. فمؤتمر الشعب العام كما هو واضح من هذا المفهوم لا يشكّل أداة للحكم وممارسة السلطة بالنيابة عن الشعب، لأنه لا يوجد أحد من بين أعضاء مؤتمر الشعب العام، يملك حق النيابة أو التحدّث باسم الشعب، وذلك على خلاف المجالس النيابية التي تتولّى رسم السياسة العامة للدولة وممارسة سلطة التشريع بالنيابة عن الشعب في جميع الأنظمة الديمقراطية النيابية. لذا فلا يوجد ثمة مجال لتشبيه مؤتمر الشعب العام بالمجالس النيابية، كما لا يمكن اعتباره بديلاً عنها، ولا مجال للتعبير عنه بأي من المصطلحات التقليدية كالبرلمان أو المجلس النيابي أو السلطة التشريعية، لأنه لا يملك البتة حق النيابة عن الشعب في تقرير السياسة العامة وممارسة سلطة التشريع، الأمر الذي سيتّضح بصورة أكثر جلاء من خلال الفقرة التالية المتعلقة بتحديد المهام الأساسية لمؤتمر الشعب العام.

ثانياً ـ مهام مؤتمر الشعب العام:

تنصّ الفقرة (ب) من المادة (السادسة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م (في شأن نظام عمل المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية) على أن: «يتولى مؤتمر الشعب العام صياغة وتلاوة القوانين وقرارات المؤتمرات الشعبية الأساسية...»[78].

وفي نصّ هذه الفقرة تتجسّد المهمة الجوهرية التي يضطلع بها مؤتمر الشعب العام كأداة أساسية لتطبيق نظام الشورى في الجماهيرية الليبية، والتي توضح في الوقت نفسه حقيقة الاختلاف الكبير بين المجالس النيابية كأداة لتمثيل

المواطنين وممارسة السلطة والحكم بالنيابة عنهم على النحو المتعارف عليه في جميع النظم الديمقراطية النيابية، وبين مؤتمر الشعب العام الذي لا يملك حق التشريع ولا ممارسة أي قسط من السيادة بالنيابة عن المواطنين، والذي لا يزيد على حد تعبير الدكتور محمد الحراري عن كونه «مجرد لجنة صياغة عليا تنحصر مهمتها في تنسيق وبلورة قرارات الجماهير في المؤتمرات الشعبية الأساسية التي تعدّ وفقاً للديمقراطية المباشرة الأداة الوحيدة لممارسة السلطة في البلاد»[79]. وهو ما أكدته صراحة المادة (الأولى) من القانون رقم (2) لسنة 1994م بنصها على أن «المؤتمرات الشعبية الأساسية هي النظام السياسي والإداري في الجماهيرية العربية الليبية... فهي التي تملك اتخاذ القرارات المنظمة لشؤون حياتها ولعلاقاتها مع غيرها من الدول، فالسلطة كل السلطة للشعب بالمؤتمرات الشعبية الأساسية...».

لذا فمؤتمر الشعب العام «ليس مصدراً للسلطة أو محطّاً للسيادة، إذ يجب أن تثبت السيادة في النظام الاجتماعي والسياسي الجماهيري للشعب وحده، وما يصدر عن مؤتمر الشعب العام من أعمال سياسية وقانونية هي مجرد بلورة لقرارات وتوصيات صادرة ابتداء من المؤتمرات الشعبية الأساسية، ومن ثم لا يعتبر المؤتمر مفوضاً عن المؤتمرات الشعبية الأساسية في إصدار القرارات لتعارض ذلك مع مبدأ سلطة الشعب، وإنما هو أداة لتسجيل الاتجاهات العامة للمؤتمرات المذكورة وصياغتها أو اقتراحها وفقاً لمقتضيات المصلحة العامة لكل الشعب بصرف النظر عن قطاع جغرافي أو اقتصادي معين»[80].

وذلك لأن «أعضاء مؤتمر الشعب العام ليسوا نواباً عن الشعب، ولا يملكون سلطة القرار، وليس لهم صلاحية تعديل توصيات المؤتمرات الشعبية الأساسية بالحذف أو الإضافة أو التغيير أو التبديل، وأن دورهم في الصياغة ينحصر في القدر المشترك بين توصيات المؤتمرات الشعبية الأساسية»[81].

بالإضافة إلى هذه المهمة الأساسية التي يضطلع بها مؤتمر الشعب العام، نصت الفقرة (ب) من المادة (السادسة) سالفة الذكر على اختصاص مؤتمر الشعب العام كذلك.. بتحديد القطاعات التي تدار بلجان شعبية عامة نوعية وله على وجه الخصوص ما يلي:

1 - اختيار ومساءلة أمين وأعضاء أمانة مؤتمر الشعب العام وقبول استقالاتهم وإعفاؤهم من وظائفهم.

2 - اختيار ومساءلة أمين وأعضاء اللجنة الشعبية العامة وقبول استقالاتهم وإعفاؤهم من وظائفهم.

3 - اختيار ومساءلة أمين اللجنة الشعبية العامة للرقابة والمتابعة الشعبية ومحافظ مصرف ليبيا المركزي ونائبه وقبول استقالاتهم وإعفاؤهم من وظائفهم.

4 - اختيار رئيس المحكمة العليا ومستشاريها ورئيس محكمة الشعب ورئيس

مكتب الادعاء الشعبي والنائب العام وقبول استقالاتهم وإعفاؤهم من وظائفهم.

ويكون اختيار المذكورين في الفقرات (1 ـ 2 ـ 3) من بين المختارين من المؤتمرات الشعبية الأساسية أو من غيرهم في الحالات التي يقدرها مؤتمر الشعب العام»[82].

والملاحظ على هذه المهام التي يضطلع بها مؤتمر الشعب العام، أنها في مجموعها ذات طبيعة تنظيمية بحتة، هذا علاوة على أن مؤتمر الشعب العام لا يتمتع بسلطة مطلقة في اختيار معظم الأشخاص الذين يتولون رئاسة المرافق العامة الواردة بهذا النص، لأن هؤلاء الأشخاص قد تمّ اختيارهم أساساً وفقاً لأسلوب التصعيد الشعبي المباشر من قبل جميع المواطنين في المؤتمرات الشعبية الأساسية. ويقتصر دور مؤتمر الشعب العام على مجرد المفاضلة بين هؤلاء الأشخاص المصعدين واختيار أكثرهم كفاءة وقدرة على تحمل مسؤولية إدارة هذه المرافق العامة الحيوية. في ما عدا بعض الحالات الاستثنائية التي يقدرها مؤتمر الشعب العام، والتي يجب ـ في رأينا ـ أن تبقى في أضيق حدود ممكنة، وألا يلتجىء مؤتمر الشعب العام لاستعمال هذه الصلاحية، إلا في حالات الضرورة القصوى، كالحاجة إلى شخص أو أشخاص ذوي مواصفات معينة للقيام ببعض الوظائف الهامة ولا يوجد من بين المصعدين من يستطيع القيام بها.

ثالثاً ـ أمانة مؤتمر الشعب العام:

ولأجل قيام مؤتمر الشعب العام بمجموعة المهام سالفة الذكر، لا بد من أداة تتولى مهمة الإشراف على تنظيمه ومتابعة أدائه لأعماله، وقد نصت المادة (السابعة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م على أن: «يكون لمؤتمر الشعب العام أمانة هي أداته في متابعة تنفيذ قرارات المؤتمرات الشعبية الأساسية».

وتتكوّن الأمانة العامة لمؤتمر الشعب العام من:

1 ـ الأمين العام لمؤتمر الشعب العام.

2 ـ الأمين العام المساعد.

بالإضافة إلى أعضاء الأمانة وهم:

1 ـ أمين شؤون المؤتمرات الشعبية.

2 ـ أمين شؤون اللجان الشعبية.

3 ـ أمين شؤون النقابات والاتحادات والروابط المهنية[83].

وتختص أمانة الشعب العام وفقاً لنص المادة (السابعة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م بما يلي:

أ ـ الدعوة لاجتماعات مؤتمر الشعب العام في دوراته المختلفة وإدارة جلساته، وتحديد مواعيد اجتماعات المؤتمرات الشعبية الأساسية في دورات الاجتماع

العادية وكذلك غير العادية والطارئة.

ب ـ تجميع مقترحات المؤتمرات الشعبية الأساسية في ما يتعلق بجدول الأعمال وعرضه على المؤتمرات الشعبية الأساسية.

ج ـ عقد الاجتماعات مع أمانة اللجنة الشعبية العامة.

د ـ متابعة أعمال اللجنة الشعبية العامة وأمانتها واللجان الشعبية العامة النوعية.

هـ ـ التحقيق مع المختارين من مؤتمر الشعب العام أو الإذن بالتحقيق معهم.

و ـ الإشراف والمتابعة للجهات التابعة لمؤتمر الشعب العام.

ز ـ التحقيق مع أمناء وأعضاء أمانات المؤتمرات الشعبية ويجوز لها إذا لزم الأمر إيقاف أمانة المؤتمر الشعبي الأساسي أو أي من أعضائها في حالة مخالفة القوانين واللوائح النافذة وتحديد من يحل محل من تقرر إيقافه مع إخطار المؤتمر الشعبي الأساسي المختص بنتائج التحقيق.

ح ـ الاختصاصات التي تفوض بممارستها من مؤتمر الشعب العام».

كما تختص أمانة مؤتمر الشعب العام بتوقيع بعض العقوبات على الأشخاص المصعدين من مؤتمر الشعب العام، تطبيقاً لنص المادة (الثامنة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م[84].

وهكذا يتضح لنا من ثنايا النصوص القانونية السابقة التي تحدد مهام أمانة مؤتمر الشعب العام، أن هذه الأمانة لا تتمتع بسلطة التقرير أو ممارسة أي عمل من أعمال السيادة بالنيابة عن الشعب، فهي لا تزيد عن كونها مجرد لجنة إدارية لتنظيم شؤون المؤتمر وإدارة جلساته ومتابعة أعماله والإعلان عما يتخذه الشعب من قرارات عامة تتعلق بالسياسة الداخلية والخارجية للجماهيرية، ولها في سبيل تحقيق ذلك حق ممارسة بعض الوظائف الضبطية كالتحقيق مع الأشخاص المصعدين وتوقيع بعض العقوبات التأديبية عليهم.

لذا فلا يجوز لهذه الأمانة بأي حال من الأحوال أن تحل إرادتها محل مؤتمر الشعب العام، واتخاذ أي قرارات باسمه، وإذا ما اتخذت هذه الأمانة أي إجراء بالتجاوز للاختصاصات المحددة لها قانوناً، جاء هذا الإجراء فاقداً للشرعية ويجب الطعن عليه بعدم الدستورية[85].

من كل ما سبق يتضح لنا جلياً، أن المؤتمرات الشعبية هي الركيزة الأساسية لممارسة نظام الشورى، فهي وسيلة المواطنين لممارسة سلطة التشريع ورسم السياسة العامة للبلاد على مختلف الأصعدة الداخلية والخارجية.

وكان من الضروري لأجل استكمال آليات المشاركة الشعبية المباشرة، وتحقيق التكامل في البنية الهيكلية لنظام الشورى، وضمان تنفيذ ما يتم اتخاذه من قرارات وتشريعات بواسطة الجماهير في مؤتمراتهم الشعبية الأساسية، من إيجاد

أداة تنفيذية تتولى القيام بمهمة تنفيذ قوانين وقرارات الشعب، وتخضع في الوقت نفسه لرقابته المباشرة، وقد تحددت هذه الأداة دستورياً في الجماهيرية الليبية بمقتضى إعلان قيام سلطة الشعب في اللجان الشعبية في اختلاف أنواعها ومستوياتها، التي تشكل البنية الإدارية لنظام الديمقراطية الشعبية المباشرة في الجماهيرية الليبية، والتي سنتولى الحديث عنها في المبحث الثاني من هذا الفصل، بالاعتماد على أحدث تنظيم قانوني لها، المتمثل في القانون رقم (1) لسنة 1996م (في شأن نظام عمل المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية).

المبحث الثاني:
اللجان الشعبية

تمهيد عام:
حول نشأة اللجان الشعبية ومفهومها ومسؤوليتها القانونية

ونتناول في هذه المقدمة التمهيدية بشكل موجز ثلاث نقاط أساسية، تتعلق ببداية تطبيق نظام اللجان الشعبية في ليبيا، وتحديد مفهومها ومسؤوليتها القانونية وذلك على النحو التالي:

أولاً ـ بداية تطبيق نظام اللجان الشعبية:

ابتدأ تطبيق نظام اللجان الشعبية كأداة لتمكين المواطنين من المشاركة في القيام بمهام الإدارة والتنفيذ لأول مرة في ليبيا، عقب خطاب (زواره) في 15/4/1973م، لتحل هذه اللجان الشعبية محل الإدارة الحكومية التقليدية[86]، حيث شكلت بعد هذا الخطاب مباشرة عدة لجان شعبية في معظم المرافق الخدمية والقطاعية الإنتاجية، وكانت اللجان الشعبية في تلك المرحلة الانتقالية تعمل تحت إشراف مجلس قيادة الثورة كأداة مرحلية للحكم، انتهت بصدور وثيقة إعلان قيام سلطة الشعب في 2 مارس 1977م.

«وبموجب هذه الوثيقة انتهى مفهوم الحكومة المعينة من قبل رئيس الدولة (ملك ـ رئيس جمهورية ـ رئيس مجلس، إلخ...) والتي تهيمن على كافة شؤون إدارة الدولة مركزياً، فطبقاً لمفهوم سلطة الشعب يصبح من المنطقي أن تكون الإدارة مهيمناً عليها الشعب، من خلال لجان شعبية يختارها لتكون مسؤولة أمامه مباشرة من خلال مؤتمراته الشعبية الأساسية التي تمثل مركز رئيس الدولة، وبهذه الصورة من الحكم الشعبي يصبح الشعب هو صاحب السلطة في اتخاذ القرار في مؤتمراته الشعبية الأساسية ويصبح هو الحكومة من خلال لجانه الشعبية المختارة من قبله لتسيير كافة المرافق في الدولة والمسؤولة أمامه، ويتحقق بذلك مبدأ «الإدارة شعبية والرقابة شعبية»[87].

ثانياً ـ مفهوم اللجان الشعبية:

حدّد القانون رقم (1) لسنة 1996م (في شأن نظام عمل المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية). المفهوم القانوني لهذه اللجان بمنتهى الوضوح والإيجاز في المادة (التاسعة) منه التي تنص على أن: «اللجان الشعبية هي أداة المؤتمرات الشعبية الأساسية في تنفيذ قراراتها»...

وبشكل أكثر تفصيلاً «تعرف اللجان الشعبية بأنها لجان إدارية تنفيذية ليس لها صفة نيابية، تختارها المؤتمرات من بين أعضائها لتنفيذ قراراتها في مجالات السياسة الداخلية والخارجية، وتكون مسؤولة أمامها عن ذلك ويكون لها صلاحية عزلها واستبدالها»[88].

وهذا التعريف الثاني الأكثر تفصيلاً، بالإضافة إلى تأكيده على مضمون الفقرة الأولى من المادة (التاسعة) سالفة الذكر، جاء شاملاً كذلك لمضمون الفقرة الأخيرة منها التي تنص على أن اللجنة الشعبية «... مسؤولة أمام المؤتمر الشعبي المختص على كل ما تقوم به من أعمال». وهذه المسؤولية يتحكم بها اعتبار أساسي يتمثل في أن اللجان الشعبية تكون، بكل الأحوال، موضع اختيار المؤتمرات الشعبية، فلا بد أن تكون مسؤولة أمامها.

وبالإضافة إلى هذه الرقابة المباشرة التي تمارسها المؤتمرات الشعبية على أعمال اللجان الشعبية، تخضع أيضاً لرقابتها غير المباشرة التي تتمثل في تجديد هذه اللجان بشكل دوري، بهدف تفادي البيروقراطية وإسقاط العناصر غير المؤهلة، الأمر الذي يحقق في الوقت نفسه تجديد الجهاز الإداري باستمرار ورفده بعناصر قادرة، فلا يبقى إلا الشخص الكفؤ القادر على خدمة المواطنين[89].

وفي ضوء هذا المفهوم العام للجان الشعبية قسم القانون رقم (1) لسنة 1996م اللجان الشعبية إلى ثلاثة أنواع رئيسية:

1 ـ اللجان الشعبية للمحلات.

2 ـ اللجان الشعبية العامة النوعية.

3 ـ اللجنة الشعبية العامة.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن هذا القانون الجديد، قد تضمن النص على نوع رابع للجان الشعبية، هي اللجان الشعبية للهيئات والمؤسسات والشركات العامة، ونظراً للأهمية الثانوية لهذا النوع من اللجان لم يتضمن هذا القانون أي نص يتعلق بكيفية تنظيمها أو تحديد اختصاصها[90]، حيث ترك أمر تحديد جميع الأحكام القانونية الخاصة بهذه اللجان إلى اللائحة العامة لهذا القانون[91].

لذا سيقتصر حديثنا في هذا المبحث على تناول الأحكام القانونية الخاصة بالأنواع الثلاثة الأولى للجان الشعبية الواردة في القانون رقم (1) لسنة 1996م،

والتي تشكل البنية الأساسية للنظام الإداري في الجماهيرية الليبية. وذلك على النحو التالي:

المطلب الأول:

اللجان الشعبية للمحلات

ترتبط هذه اللجان بالمؤتمرات الشعبية الأساسية ارتباطاً وثيقاً، حيث يكون لكل محلة مؤتمر شعبي أساسي ولجنة شعبية هي بمثابة جهازه الإداري التنفيذي، وتكون مسؤولة أمامه وخاضعة لمراقبته وإشرافه في كل ما تقوم به من أعمال[92]. وهذه التبعية والارتباط في الوجود بالمؤتمرات الشعبية الأساسية كل على حدة، تؤكده صراحة الفقرة (الثالثة) من المادة (العاشرة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م، التي تحدّد في الوقت نفسه تكوين هذه اللجان الشعبية، حيث تنص على أن: «يختار المؤتمر الشعبي الأساسي لجنة شعبية للمحلة، تتكوّن من أمين ومن أعضاء اللجان الشعبية للقطاعات المختلفة».

تنص الفقرة (الرابعة) من المادة (العاشرة) على أنه: «مع عدم الإخلال بأحكام المادة الحادية عشرة ـ المتعلقة بتحديد اختصاصات اللجنة الشعبية العامة ـ تمارس اللجنة الشعبية للمحلة في حدود نطاقها الإداري وميزانيتها المعتمدة اختصاصات اللجنة الشعبية العامة واللجان الشعبية العامة النوعية أينما وردت في التشريعات النافذة».

«وتتولى اللجنة الشعبية للمحلة المحافظة على الأمن والنظام داخل نطاقها الإداري، من خلال منتسبي الأمن الشعبي والمتطوعين ومن الخاضعين للخدمة الوطنية ممن ينسبون للقيام بمهام الأمن الشعبي المحلي»[93].

وقد اقتضى استقلال كل لجنة شعبية للمؤتمر الشعبي الأساسي بذاتها «كوحدة إدارية لأغراض تنفيذ التشريعات النافذة»[94]، أن يكون لكل منها ميزانية مستقلة، وفقاً لنص المادة (الرابعة عشرة) «تتكون مواردها من حصيلة ما تجبيه من رسوم محلية وما يخصص لها في الميزانية العامة والموارد المالية الأخرى التي تحددها اللجنة الشعبية العامة وتسري عليها أحكام قانون النظام المالي للدولة»...

وتختص «اللجنة الشعبية للمحلة بإدارة المرافق والمشروعات الواقعة في دائرة اختصاصها إلا إذا كانت تلك المرافق والمشروعات تقدم خدمة عامة لأكثر من محلة فتكون إدارتها لها بموافقة من الجهة المختصة»[95].

وإذا كانت صلاحيات اللجان الشعبية للمحلات، ترتبط أساساً بالنطاق الجغرافي لدائرة الاختصاص المحلي للمؤتمر الشعبي الذي قام بتصعيدها، وأنه لا يجوز لها تجاوز ذلك إلى المناطق الأخرى التي تدخل في اختصاص غيرها من اللجان الشعبية للمحلات الأخرى دون الحصول على موافقة الجهة المختصة. فمن

باب أولى لا يجوز لها مباشرة أي مسائل متعلقة بالشؤون الخارجية، دون الحصول على إذن خاص بذلك من اللجنة الشعبية العامة صاحبة الاختصاص الأصيل بمباشرة هذه الشؤون، وفي الحالات الضرورية التي تقتضي ذلك، تطبيقاً لنص المادة (الخامسة عشرة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م[96].

وبشكل عام فإن اللجان الشعبية للمحلات تخضع في قيامها بمهامها، بالإضافة إلى المراقبة المباشرة التي يمارسها عليها المواطنون أعضاء المؤتمرات الشعبية الأساسية للمحلات التابعة لها هذه اللجان، تخضع أيضاً للرقابة غير المباشرة من قبل اللجنة الشعبية العامة، من خلال قيام هذه الأخيرة بمتابعة أعمال هذه اللجان والإشراف عليها، «ولأمانة اللجنة الشعبية العامة أن توقف إحدى اللجان الشعبية للمحلات عن العمل إذا تبين لها أن هذه اللجنة قد انحرفت عن رسالتها أو خالفت القوانين أو اللوائح وأن تقوم بإزالة أسباب المخالفة وتكليف من يقوم بعمل من تقرر إيقافه مع إخطار المؤتمر الشعبي الأساسي المختص»[97].

ولأجل استكمال الهيكل التنظيمي للبنية الإدارية للجان الشعبية أداة مشاركة المواطنين في الإدارة والتنفيذ، وتطبيقاً لما جاء في إعلان قيام سلطة الشعب. كان من الضرورة بمكان إزالة جميع الهياكل الحكومية الفوقية التقليدية المتمثلة في الوزارات ومجلس الوزراء واستبدالها بأجهزة إدارية شعبية من شأنها كفالة الانسجام الكامل بين التنظيم القاعدي والتنظيم العلوي للبنية الهيكلية لنظام الديمقراطية الشعبية المباشرة في الجماهيرية الليبية. وقد تحقق ذلك ابتداء من سنة 1978م، بإلغاء جميع الوزارات ومجلس الوزراء واستبدالها باللجان الشعبية النوعية العامة واللجنة الشعبية العامة[98]، التي تمارس نشاطاتها على إقليم الدولة ككل دون التقيّد بدائرة اختصاص محلية محددة، والتي سنتناولها في المطلبين الثاني والثالث من هذا المبحث.

المطلب الثاني:

اللجان الشعبية العامة النوعية

يقصد باللجان الشعبية العامة النوعية، مجموعة اللجان الشعبية المتخصصة، التي تتولى تنفيذ قرارات المؤتمرات الشعبية على مستوى الجماهيرية ككل، في مختلف القطاعات الإنتاجية والخدمية كقطاع العدل، والزراعة، والصحة، والتعليم، والمواصلات... وغيرها من القطاعات التي تتولى الوزارات مهمة القيام بها في النظم الديمقراطية التقليدية.

وتنص الفقرة (السابعة) من المادة (العاشرة) على أن: «تشكل اللجان الشعبية العامة النوعية من أمينها ومن أعضاء اللجان الشعبية للقطاع بالمحلات... فمجموعة أعضاء اللجان الشعبية للمحلات في كل قطاع على مستوى البلاد ككل هم الذين يشكلون هذه اللجان الشعبية العامة النوعية، وعلى سبيل المثال، مجموعة

الأعضاء المصعدين لتولي مهام شؤون التعليم في جميع اللجان الشعبية للمحلات، هم الذين يشكلون اللجنة الشعبية العامة النوعية للتعليم، وهكذا بالنسبة لجميع اللجان النوعية العامة الأخرى بحسب طبيعة تخصصها.

وإذا كانت اللجان الشعبية للمحلات، يتم اختيارها في مجملها بطريقة التصعيد المباشر من قبل المواطنين الأعضاء في المؤتمرات الشعبية الأساسية للمحلات التي تتبعها هذه اللجان. فإن ذلك يعني بالضرورة أن اللجان الشعبية العامة النوعية التي تشكل من جميع أعضاء اللجان الشعبية للقطاعات بالمحلات ـ كما أسلفنا ـ لتحل محل الوزارات التقليدية في مختلف التخصصات، هي الأخرى أصبحت تخضع للاختيار المباشر من قبل جميع أفراد الشعب، الموزعين على المؤتمرات الشعبية الأساسية على مستوى البلاد ككل. بما في ذلك أمناء هذه اللجان الشعبية العامة النوعية الذين يقوم باختيارهم مؤتمر الشعب العام من بين جميع المصعدين للقطاعات المختلفة باللجان الشعبية للمؤتمرات الأساسية[99].

«وللجنة الشعبية العامة النوعية أن تكون أمانة لها تشكل من أمناء مساعدين تختارهم من بين أعضائها أو من غيرها وتمارس هذه الأمانة كافة الاختصاصات والصلاحيات التي تستند إليها من اللجنة الشعبية العامة النوعية...»[100]. وتنص الفقرة (السابعة) من المادة (العاشرة) على أن «... تمارس اللجنة الشعبية العامة النوعية وفقاً لميزانيتها المعتمدة كافة الاختصاصات والصلاحيات المسندة إلى اللجنة الشعبية العامة أينما وردت في التشريعات للمحلات وفقاً لأحكام هذا القانون... كما تتولى تنفيذ كافة الاختصاصات الأخرى التي تسند إلى القطاع وفقاً لقرار إنشائه وتشرف على اللجان الشعبية للهيئات والمؤسسات والشركات التي تتبعها وتتولى متابعة أعمالها وإعداد التقارير اللازمة عنها.

واللجان الشعبية العامة النوعية علاوة على خضوعها للمراقبة المباشرة من قبل المواطنين، تخضع أيضاً في قيامها بأعمالها لمتابعة اللجنة الشعبية العامة، أسوة باللجان الشعبية للمحلات واللجان الشعبية للهيئات والمؤسسات والشركات العامة والأجهزة التابعة للجنة الشعبية العامة[101]. كما يخضع أمناء اللجنة الشعبية العامة النوعية للمتابعة المباشرة من قبل أمانة اللجنة الشعبية العامة باعتبارهم أعضاء فيها، ولهذه الأمانة حق إيقاف أي منهم عن العمل في حالة مخالفته للقوانين واللوائح، وإخطار المؤتمر الشعبي الأساسي المختص بذلك لاتخاذ ما يراه من إجراءات قانونية، تطبيقاً لنص المادة (الثالثة عشرة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م[102].

المطلب الثالث:

اللجنة الشعبية العامة

تتبوأ اللجنة الشعبية العامة قمة التنظيم الإداري الشعبي، كأعلى جهاز

تنفيذي و«مركز توحيد البنيان العضوي والوظيفي لجميع اللجان الشعبية»[103] العاملة في الجماهيرية على اختلاف أنواعها واختصاصاتها ومستوياتها.

«وتشكل اللجنة الشعبية العامة ـ وفقاً لنص المادة (الحادية عشرة) ـ من أمينها وأمناء اللجان الشعبية العامة النوعية وأمناء اللجان الشعبية للمحلات...»[104] وتختص اللجنة الشعبية العامة بما يلي:

أ ـ وضع البرامج التنفيذية لقرارات المؤتمرات الشعبية الأساسية المصوغة في مؤتمر الشعب العام.

ب ـ اقتراح مشروع الميزانية العامة وخطط التحول.

ج ـ اقتراح مشروعات القوانين كذلك الموضوعات الأخرى التي ترى عرضها على المؤتمرات الشعبية الأساسية وفقاً لقراراتها.

د ـ إنشاء وتنظيم المؤسسات والهيئات والمصالح والأجهزة والشركات العامة لممارسة الاختصاصات ذات الطبيعة الاستراتيجية وتحديد أهدافها واختصاصاتها.

هـ ـ عقد الاتفاقات الدولية واتخاذ الإجراءات للتصديق عليها وفقاً للقانون وكذلك اعتماد محاضر اجتماعات اللجان المشتركة ومتابعة مسائل التعاون الدولي.

و ـ إعداد وإصدار اللوائح التنفيذية للقوانين ما لم تنص القوانين على إصدارها من جهة أخرى.

ز ـ البت في المشروعات والخدمات ذات الطبيعة الخاصة والتي لا تدخل ضمن اختصاص اللجنة الشعبية للمحلة أو اللجنة الشعبية العامة النوعية المحددة في هذا القانون.

ح ـ النظر في المسائل ذات الطبيعة المشتركة بين القطاعات المختلفة.

ط ـ وضع الضوابط المتعلقة بالإيفاد للعمل أو الدراسة أو للتدريب في الخارج..

ي ـ متابعة أعمال اللجان الشعبية العامة النوعية واللجان الشعبية للمحلات واللجان الشعبية للهيئات والمؤسسات والشركات العامة والأجهزة التي تتبعها»[105].

وتنص الفقرة (أ) من المادة (الثانية عشرة) على أن: «تكون للجنة الشعبية العامة أمانة تشكل من أمين اللجنة الشعبية العامة ومن أمناء اللجان الشعبية العامة النوعية. ويتم «اختيار ومساءلة أمين وأعضاء اللجنة الشعبية العامة وقبول استقالتهم وإعفاؤهم من وظائفهم ـ من قبل مؤتمر الشعب العام ـ»[106].

«وتختص أمانة اللجنة الشعبية العامة بما يلي:

1 ـ الإعداد والدعوة لاجتماعات اللجنة الشعبية العامة وإدارة جلساتها وصياغة محاضرها وقراراتها.

2 ـ الإشراف والمتابعة والضبط الإداري لكافة العاملين بالقطاعات المختلفة وتوقيع العقوبات التأديبية عليهم وفقاً للتشريعات النافذة.

3 ـ وضع البرامج التنفيذية لتأمين احتياجات اللجان الشعبية للمحلات من الكفاءات والخبرات الإدارية والفنية وفقاً لملاكاتها وميزانياتها المعتمدة.

4 ـ الاختصاصات التي تفوض بممارستها من اللجنة الشعبية العامة»[107].

كما خوّل هذا القانون اللجنة الشعبية العامة وأمانتها حق القيام ببعض المهام ذات الطبيعة الرقابية الضبطية، وذلك بموجب نص المادة (الثالثة عشرة) التي تقضي بأن: «للجنة الشعبية العامة... إذا تبين لها أن أياً من أعضائها قد خالف القوانين واللوائح أن توقفه عن العمل وأن تقوم بإزالة أسباب المخالفة مع إخطار المؤتمر الشعبي الأساسي المختص بذلك لاتخاذ ما يراه، ولأمانة اللجنة الشعبية العامة أن توقف إحدى اللجان الشعبية للمحلات عن العمل إذا تبين لها أن اللجنة قد انحرفت عن رسالتها أو خالفت القوانين أو اللوائح، وأن تقوم بإزالة أسباب المخالفة وتكليف من يقوم بعمل من تقرر إيقافه مع إخطار المؤتمر الشعبي الأساسي المختص». والحقيقة أن جملة النصوص القانونية الخاصة بتنظيم عمل اللجان الشعبية في القانون الجديد رقم (1) لسنة 1996م. لم تتضمن أي تغييرات جوهرية تذكر، بل تكاد تكون في معظمها متفقة في صياغتها مع نصوص القانون السابق رقم (3) لسنة 1994م.

ـ وبذلك نكون قد انتهينا من بيان مختلف القواعد القانونية الخاصة بتنظيم كل نوع من أنواع اللجان الشعبية، أداة المواطنين الأساسية في المشاركة في التنفيذ والإدارة. ويبقى أن نشير إلى أن هناك بعض القواعد القانونية العامة المتصلة بتنظيم اللجان الشعبية بشكل عام. وهذه القواعد تتمثل في ما نصت عليه المادة (السادسة عشرة) من مهام يجب على جميع أمناء اللجان الشعبية القيام بها، في حدود التشريعات النافذة، وهذه المهام تتجسّد وفقاً لنص المادة سالفة الذكر في ما يلي:

1 ـ إدارة اجتماعات اللجنة وتنفيذ قراراتها.

2 ـ توقيع العقود والقرارات التي تتخذها اللجنة.

3 ـ تمثيل اللجنة في صلاتها بالغير وأمام القضاء.

4 ـ ويجوز لأمانات اللجان الشعبية تفويض أمنائها في ممارسة اختصاصاتها عند الضرورة.

فجميع هذه المهام يجب أن يقوم بها كل أمين لجنة شعبية، سواء أكان أميناً للجنة شعبية لمحلة أو للجنة شعبية عامة نوعية أو للجنة الشعبية العامة.

والحقيقة أن جملة النصوص القانونية الخاصة بتنظيم عمل اللجان الشعبية في القانون الجديد رقم (1) لسنة 1996م، شأنها في ذلك شأن ما تضمنه هذا

القانون من نصوص متعلقة بنظام عمل المؤتمرات الشعبية الأساسية، لم تتضمن أي تغييرات جوهرية تذكر، بل تكاد تكون في معظمها متفقة حتى في صياغتها مع نصوص القانونين السابقين رقم (2) لسنة 1994م الخاص بتنظيم المؤتمرات الشعبية الأساسية والقانون رقم (3) لسنة 1994م، بشأن تنظيم اللجان الشعبية، اللذين تم دمجهما في القانون الجديد.

ـ ولعل ما يستحق التسجيل هنا في ختام هذا المبحث الذي تعرضنا فيه بشكل تفصيلي للقواعد المنظمة للجان الشعبية على اختلاف أنواعها ومستوياتها، هو حقيقة الترابط العضوي والوظيفي الذي جمع جميع هذه اللجان الشعبية في بنية هيكلية واحدة قوية متداخلة ومكملة لبعضها البعض، بالرغم من اختلاف اختصاصاتها ومستوياتها، كنسيج قطعة القماش الواحدة ذات الألوان المتنوعة. فجميع اللجان تعتمد في اختيارها على التصعيد الشعبي المباشر، حيث يتم ـ كما أسلفنا ـ اختيار اللجان الشعبية للمحلات من قبل المؤتمرات الشعبية الأساسية التي تتكوّن من جميع سكان المحلات، ومن بين أعضاء هذه اللجان تتكون اللجان النوعية العامة واللجنة الشعبية العامة، وبذلك تكون جميع هذه اللجان قد تم اختيارها مباشرة من قبل المواطنين.

ـ وبختام هذا الفصل نكون قد بيّنا الآليات الأساسية لتطبيق نظام المشاركة الشعبية المباشرة، هذه الآليات المتمثلة بشكل أساسي في المؤتمرات الشعبية، التي تتجسّد فيها سلطة الجماهير في سن مختلف التشريعات القانونية ورسم السياسة الداخلية والخارجية للجماهيرية من ناحية، واللجان الشعبية التي يتم اختيارها مباشرة من قبل جميع المواطنين لتتولى مهمة تنفيذ ما يتخذونه من قرارات وقوانين في مؤتمراتهم الشعبية من ناحية أخرى. هذه المؤتمرات واللجان الشعبية التي تشكل البنية الأساسية والإدارية التي تجسّد العمود الفقري في البناء الهيكلي للسلطة الشعبية والركيزة الأساسية لتطبيق نظام الشورى في الجماهيرية الليبية.

الخاتمة

يتضح من ثنايا الأفكار العامة التي قمنا بعرضها وتحليلها في الفصل الأول من هذا البحث المتعلق بمبدأ الشورى في الإسلام، أن الشورى لا يكون لها معنى ما لم تكن ذات مفهوم عام، يتيح الفرصة لجميع المواطنين للمشاركة في تقرير الشؤون العامة لبلادهم، بحرية كاملة وعلى قدم المساواة، وما لم تكن الشورى واجبة كفريضة شرعية على الكافة، لا مندوبة من حق الجهة المنوط بها إعمال سلطتها التقديرية في الأخذ بها أو تركها. وما لم تكن نتيجة الشورى ذات حجية ملزمة للكافة، لا استشارية يجوز للحاكم أن يستأنس بها أو يعرض عنها ويمضي أمره. وما لم يكن نطاقها يتميز بطبيعة مطلقة وشاملة لكافة مناشط الحياة العامة والخاصة، ومختلف وظائف الدولة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

وقد رأينا في تحليلنا لنصوص التشريع الليبي، المتعلق بتحديد آليات تطبيق

مبدأ الشورى في الجماهيرية الليبية، مدى التزامه بهذه المعطيات الأساسية التي يقوم عليها مبدأ الشورى في صورته المثالية وفي أرجح الآراء الفقهية وأكثرها منطقية، سواء من حيث الالتزام بتبني المفهوم العام لمبدأ الشورى، باحتواء المؤتمرات الشعبية الأساسية في إطارها جميع المواطنين المؤهلين للمشاركة السياسية، وإتاحة الفرصة لهم جميعاً دون ثمة تفرقة، أو من حيث اعتبار الشورى (فريضة شرعية واجبة)، حيث ينص التشريع الليبي على ضرورة التزام جميع المواطنين بالمشاركة من خلال مؤتمراتهم الشعبية، باعتبار هذه المشاركة واجباً وطنياً يتعين على كل مواطن ممارسته بوعي ومسؤولية. وكذلك من حيث الحجية الملزمة لما يترتب على الأخذ بمبدأ الشورى من نتائج، إذ ينص التشريع الليبي على أن ما يترتب على مشاركة المواطنين في المؤتمرات الشعبية من قرارات تكون ملزمة للكافة، بل ذات طبيعة سيادية لأنها تعبر عن الإرادة العامة للمواطنين قاطبة، أو من حيث تميز نطاق تطبيق مبدأ الشورى بالعمومية والإطلاق، إذ تختص المؤتمرات الشعبية بإصدار جميع التشريعات واتخاذ كافة القرارات سواء منها ما يتعلق بشؤون الدولة الداخلية أو الخارجية.

وإن كان ثمة تعليق أو نقد يمكن أن يقال في هذا الشأن سواء بالمدح أو القدح فهو بكل تأكيد ينال من قريب أو بعيد مجموعة القواعد والأحكام التي يقوم عليها هذا النظام، لأنها من المثالية بمكان، وإن كانت المثالية في حد ذاتها من العيوب الجوهرية في هذا الزمان. ويبقى التحدي الكبير لكل نظام بهذا الشأن، رهين إرادة الإنسان، المتفاعل مع هذا النظام، ورغبته في الوصول به إلى ذروته، أو تحطيمه والهبوط به إلى قاعه، وهذه وتلك نتيجة مرتبطة بعروة وثقى مع درجة حصافة المواطنين ورقي وعيهم السياسي، ومبلغ شعورهم بالمسؤولية الوطنية الملقاة على عاتقهم وإدراكهم لجلل وأهمية ممارستهم المباشرة للسيادة والسلطان، فهذه الحقيقة هي البداية والنهاية والامتحان، والقول الفصل في هذا الشأن.

الهوامش

(1) وللشورى في اللغة معانٍ كثيرة كلها تدور حول دلالة الإظهار والاستخراج منها: ما جاء في تفسير الرازي (**مفاتيح الغيب**) أن كلمة المشاورة مأخوذة من قولهم: شرت العسل أشوره: بمعنى أخذته من موضعه، واستخرجته، ج 3، ص 120. وفي لسان العرب: **الشورى الجمال والحسن كأنه من الشور عرض الشيء وإظهاره**، ج 4، ص 425. وفي المنجد ـ شاوره في الأمر: طلب التشاور أو الاسم من أشار عليه. والشورى: هو المجلس المؤلف لاستماع الدعاوى عرفياً أو التداول في شؤون البلاد. أنظر تفصيلات ذلك في: **معجم المنجد في اللغة والأعلام**، ص 407 ـ 408.

(2) أنظر على سبيل المثال: د. ماجد الحلو، **الدولة في ميزان الشريعة والنظم السياسية**، دار المطبوعات الجامعية 1996، الاسكندرية، ص 358 وما بعدها.

(3) مما يجعل تطبيق مبدأ الشورى مجرد وسيلة لتبرير سلطة الحكام وإضفاء ثوب من الشرعية الشعبية الصورية على قراراتهم وسياساتهم الفردية الاستبدادية، لا سيما في هذا الزمن الذي ضعف فيه الوازع الديني في النفوس. وجبل الناس فيه على السعي لتحقيق مصالحهم الدنيوية وأغراضهم الخاصة الأنانية، دون ثمة اعتبار لدين أو خلق.

(4) سورة الأنبياء، الآية 7.

(5) سورة الشورى، الآيات 36 ـ 38.

(6) أنظر في ذلك: د. محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، دار التراث، الطبعة السابعة، 1979، ص 334.

(7) يؤكد الدكتور محمد سليم العوا على هذا المعنى فيقول: «هذه الآية جعلت الشورى وصفاً لازماً للمؤمنين، يحفها من يمينها ـ في النص القرآني ـ وصف المؤمنين بالاستجابة لله، وإقامة الصلاة، ومن يسارها وصفهم بالإنفاق مما رزقهم الله، وذلك كله من فرائض الإسلام. وواسطة عقد هذه الآية الكريمة هي الشورى التي مدح بها المؤمنون. وكأن وصف الإيمان الكامل لا يتحقق بغيرها. أنظر كتابه في: **النظام السياسي للدولة الإسلامية**، المكتب المصري الحديث، الطبعة السادسة، 1983، ص 195.

(8) سورة آل عمران، الآية 159.

(9) أنظر: د. أحمد شوقي الفنجري، **الحرية السياسية في الإسلام**، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، 1983، ص 202.

(10) يذكر د. قحطان عبد الرحمن الدوري، أن «السوابق الثابتة زمن الرسول ﷺ تدل على أن أهل الشورى كانوا ـ هم ـ جمهور الأمة الحاضرين: بدليل حديث الرسول ﷺ (أشيروا علي) ـ وذلك عندما قام يخطب في الناس بشأن حديث الإفك، ويطلب منهم المشورة في ذلك دون تحديد لبعضهم. وكذلك مشاورته المسلمين في أحد. أنظر كتاب: **الشورى بين النظرية والتطبيق**، مطبعة الأمة، بغداد، الطبعة الأولى، 1974، ص 145 ـ 146.

(11) أنظر: د. محمد العربي، **نظم الحكم في الإسلام**، ص 78.

(12) أنظر: د. أحمد الفنجري، مرجع سابق، ص 205. ولعل في ذكر هذا الجزء من خطبة عمر بن الخطاب في هذا الشأن ما يؤكد هذا المعنى، حيث جاء فيها: «إني لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا في أمانتي في ما حملت من أموركم. وإني واحد كأحدكم وأنتم اليوم تقرون بالحق... خالفني من خالفني ووافقني من وافقني، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هواي، فمعكم من الله كتاب ينطق بالحق». أنظر أيضاً: **أخبار عمر وأخبار عبد الله بن عمر**، للشيخ علي الطنطاوي وناجي الطنطاوي، ص 114، كذلك: المرجع السابق.

(13) سورة آل عمران، الآية 159.

(14) سورة الشورى، الآية 38.

(15) سورة آل عمران، الآية 104.

(16) أنظر: **تفسير المنار** للشيخ محمد رشيد رضا، طبعة المنار، ج 4، ص 45.

(17) أنظر: الأستاذ قحطان عبد الرحمن الدوري، **الشورى بين النظرية والتطبيق**، مرجع سابق، ص 27.

(18) أنظر: عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، الزيتونة للإعلام والنشر، ص 195.

(19) أنظر: جلال الدين السيوطي، **الدر المنظور في التفسير المأثور**، ج 2، بيروت، ص 90.

(20) أنظر: ابن القيم، **أعلام الموقعين**، ج 1، ص 64 وما بعدها.

(21) أنظر: د. محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، مرجع سابق، ص 335.

(22) لمزيد من التفصيل، أنظر: د. ماجد الحلو، مرجع سابق، ص 346 وما بعدها.

(23) ومما روي عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: «لم يكن أحد أكثر مشورة من رسول الله ﷺ». أنظر: ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، ص 169.

(24) أنظر لمزيد من التفصيل: د. محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات... لا حقوق**، دار الشرق، 1989، ص 47 وما بعدها.

(25) ابن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين**، ج 1، ص 20 ـ 21.

(26) أنظر: **تفسير الرازي**، ج 9، ص 67. كذلك: عبد الرحمن الثعالبي، **في الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، ج 1، ص 327. كذلك: الشربيني، **في معنى المحتاج**، ج 4، ص 391. ولمزيد من التفصيل أنظر: **كتاب الشورى بين النظرية والتطبيق**، للأستاذ قحطان الدوري، ص 51 ـ 55.

(27) أنظر: د. محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، مرجع سابق، ص 333.

(28) وعلى الرغم من وضوح حكم الشورى بمقتضى نصوص القرآن والسنة وإجماع غالبية الفقهاء على ذلك، فقد ذهب البعض إلى القول بأن الشورى مندوبة لا واجبة وأن المقصود بهذا (الندب) هو «تطييب قلوب الصحابة». أنظر: **أدب القاضي للماوردي**، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1391هـ، ج 1، ص 255. وأنظر أيضاً: د. محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص 159.

(29) أنظر: **تفسير القرطبي**، دار المعرفة، بيروت، ج 4، ص 249 ـ 251. **والحطاب**، ج 6، ص 117. والثعالبي، **في الجواهر الحسان**، ج 1، ص 327.

(30) ويؤكد الأستاذ عبد القادر عودة على ذلك بقوله: «إن الشورى لن يكون لها معنى إذا لم يؤخذ برأي الأكثرية، ووجوب الشورى على الأمة الإسلامية يقتضي التزام رأي الأكثرية وقد سن الرسول ﷺ التزام رأي الأكثرية في خروجه لغزوة أحد...». مرجع سابق، ص 202.

(31) أنظر في ذلك: الشيخ محمد متولي شعراوي، صحيفة **الأهرام**، بتاريخ 1980/9/5م. كذلك: د. معروف الدواليبي، **الرؤية السياسية والأخلاقية في الإسلام**، دراسة مقدمة لندوة اليونسكو، المنعقدة في الفترة من 7 ـ 11 ديسمبر 1982م، ص 23.

(32) أنظر: د. عبد الحميد متولي، **القانون الدستوري والأنظمة السياسية**، 1974، ص 171. كذلك:

د. حسن صبحي، **السلطة التشريعية في الإسلام**، مجلة الحقوق والشريعة بالكويت، العدد الأول، 1977، ص 132.

(33) انظر: د. محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان**، مرجع سابق، ص 35 وما بعدها.

(34) انظر: **تفسير ابن كثير**، ج 1، ص 42.

(35) وفي ذلك يقول الطبري: «فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك، وتسديدنا لك في ما نابك وحزبك من أمر دينك ودنياك، فامض لما أمرناك به على ما أمرناك به وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفه». **تفسير الطبري**، ج 7، ص 346.

(36) وفي هذا الشأن يعلق الإمام محمد عبده بصدق على من يقولون بعدم إلزامية الشورى بقوله: «فما معنى الشورى ولماذا أمرنا الله بها إذا كان الحاكم لا يتبعها أو يلتزم بها...؟».

(37) سورة آل عمران، الآية 159.

(38) سورة الشورى، الآية 38.

(39) انظر: د. وهبة الزحيلي، **نظام الإسلام**، منشورات جامعة قاريونس، الطبعة الثانية، 1978، ص 250.

(40) وأحسب أن الأستاذ عبد القادر عودة قد أشار إلى شيء من هذا المعنى في تحديده لنطاق مبدأ الشورى لا سيما في قوله: «وإذا كان الإسلام قد أخرج النصوص التي جاءت بهذا كله وبأمثاله من نطاق الشورى فإنما أخرج من يد البشر ما لا يحسنون القيام به، ولا يستطيعون الإتيان به على وجهه، وحال بينهم وبين أن يتسلطوا على الأسس التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي، والأجهزة التي توجهه، والقوى التي تبعث فيه الحياة الصالحة، وتنمي في أفراده ومجموعه النزعة إلى الخير والفضيلة وتنتهي بهم جميعاً إلى السعادة المنشودة، مرجع سابق، ص 197.

(41) وإعلان قيام سلطة الشعب، الصادر في 2 مارس 1977، هو أعلى وثيقة دستورية في الجماهيرية الليبية، لاحتوائه على المبادىء الأساسية التي تحدد طبيعة النظام السياسي والاقتصادي، والنص على أن القرآن هو شريعة المجتمع... وبالتالي يتعين على جميع المؤسسات في ليبيا التقيد بالمبادىء الواردة في هذا الإعلان عند قيامها بالتشريع والتنفيذ. ويترتب على ذلك الحكم بعدم مشروعية أي تشريع أو تنظيم يتم بالمخالفة للمبادىء الدستورية الواردة بهذا الإعلان.

(42) من الفقرة السادسة من ديباجة إعلان قيام سلطة الشعب.

(43) انظر القانون رقم 9 لسنة 1984، (بشأن تنظيم المؤتمرات الشعبية، الصادر عن مؤتمر الشعب العام في 1984/4/19، منشور ضمن مجموعة القوانين واللوائح والقرارات ذات العلاقة بسلطة الشعب، الجزء الأول، إعداد الإدارة العامة للقانون 1988.

(44) سورة الشورى، الآية 38.

(45) تنص المادة (الأولى) من القانون رقم 2 لسنة 1994م، على أن: «المؤتمرات الشعبية الأساسية هي النظام السياسي والإداري في الجماهيرية الليبية.. فهي التي تملك اتخاذ القرارات المنظمة لشؤون حياتها ولعلاقاتها مع غيرها من الدول. فالسلطة كل السلطة للشعب بالمؤتمرات الشعبية الأساسية استرشاداً بشريعة المجتمع «القرآن الكريم» في قوله تعالى: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾. الجريدة الرسمية، العدد 4، السنة الثانية والثلاثون في 21/ 3/1994م.

(46) حيث لم يرد ذكر في قانون تنظيم المؤتمرات الشعبية الجديد رقم (1) لسنة 1996م، للمؤتمرات الشعبية غير الأساسية والمؤتمرات الشعبية المهنية، التي نص عليها القانون رقم (9) لسنة 1984م، الخاص بتنظيم المؤتمرات الشعبية في الفصل الثالث منه في المواد من (السابعة) إلى (الحادية والعشرين) كما لم يرد ذكرها أيضاً في القانون السابق رقم (2)

لسنة 1994، المنشور بالجريدة الرسمية، العدد (4) السنة الثانية والثلاثون بتاريخ 21/3/1994م.

(47) ويتفق هذا التعريف في جوهره مع تعريف المؤتمرات الشعبية الواردة في المادة (الرابعة) من القانون السابق عليه رقم (9) لسنة 1984م. وإن كانت هناك بعض الاختلافات في صياغة كل من المادتين. فقد نصت المادة الرابعة من القانون رقم (9) لسنة 1984م، على أن: «المؤتمرات الشعبية الأساسية هي الأداة الوحيدة لممارسة السلطة في البلاد، فهي التي تملك اتخاذ كافة القرارات المنظمة لشؤون حياتها على أرضها والمنظمة لعلاقاتها مع غيرها من الدول... إلخ». ولا يوجد أي اختلاف في الصياغة بين النصين في الفقرة الأخيرة المتبقية من هذه المادة والتي يرد فيها النص على الآية القرآنية ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ بصورة صريحة كأساس دستوري للنظام الليبي. وتعريف المؤتمرات الشعبية في أي من القانونين السابقين لا ينطوي على أي تعارض مع آخر تنظيم للمؤتمرات الشعبية بموجب القانون رقم (1) لسنة 1996م، والذي لم يتضمن أي تعريف للمؤتمرات الشعبية الأساسية.

(48) أنظر: **المعجم الجماهيري**، إعداد مجموعة من الكتاب وأساتذة الجامعات، منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، الطبعة الأولى، 1989، طرابلس ـ الجماهيرية، ص 331.

(49) وقد وردت هذه الفقرة بالصياغة نفسها في صدر المادة (الأولى) من القانون رقم (9) لسنة 1984م، والمادة (الثانية) من القانون رقم (2) لسنة 1994، في شأن تنظيم المؤتمرات الشعبية.

(50) وقد حدد قرار أمانة مؤتمر الشعب العام رقم (75) لسنة 1990م في (شأن إعادة تنظيم الجماهيرية إلى مؤتمرات شعبية أساسية)، الصادر في ضوء القانون رقم (9) لسنة 1984م، في المادة الأولى منه، بموجب كشف مرفق به عدد وأسماء المؤتمرات الشعبية الأساسية في الجماهيرية. ونص في المادة (الثانية) على أن: «يقسم كل مؤتمر شعبي أساسي إلى عدد من التجمعات للذكور والإناث وفقاً للكثافة السكانية والمساحة الجغرافية لكل مؤتمر». كما نصت الفقرة (ب) من المادة (الثالثة) على أنه: «يجب أن لا يزيد أعضاء كل تجمع عن ألف عضو». الجريدة الرسمية، العدد (26) بتاريخ 24/9/1990م، ص 1293 ـ 1297.

(51) تنص المادة (الثانية) من القانون رقم (9) لسنة 1984م، على أن: «يكون الانضمام إلى عضوية المؤتمرات الشعبية الأساسية بالجماهيرية... للمواطنين الذين أتموا سن السادسة عشرة سنة، ويستثنى من شرط السن المنصوص عليه في الفقرة السابقة الطلبة والطالبات الذين اجتازوا مرحلة التعليم الإلزامي».

(52) تنص المادة (الثالثة) من القانون رقم (2) لسنة 1994م، على أن: «تكون عضوية المؤتمرات الشعبية الأساسية بالجماهيرية.... للمواطنين الذين أتموا سن الرشد. ويستثنى من السن المنصوص عليه في الفقرة السابقة الطلبة والطالبات الذين اجتازوا مرحلة التعليم الأساسي».

(53) تنص المادة (24) من (القانون المدني الليبي)، في فقرتها (الثانية) على أن: «سن الرشد هي إحدى وعشرون سنة ميلادية كاملة»، الجريدة الرسمية الصادرة بتاريخ 20/2/1954م. وقد تم تعديل هذا النص، بموجب المادة (9) من القانون رقم (17) لسنة 1992م (بشأن تنظيم أحوال القاصرين ومن في حكمهم) التي تنص على أن: «سن الرشد ثماني عشرة سنة ميلادية كاملة»، الجريدة الرسمية، العدد (36)، السنة الثلاثون الصادرة في 15 ديسمبر 1992م.

(54) أنظر: نص المادة (الثانية) من القانون رقم (9) لسنة 1984م، والفقرة الثانية من المادة (الثالثة) من القانون رقم (2) لسنة 1994م.

(55) تنص المادة رقم (2) من القانون رقم (18) لسنة 1980م (بشأن أحكام قانون الجنسية العربية الليبية)، على أن: «الجنسية العربية حق لكل عربي يدخل الأراضي الليبية ويرغب في الحصول على هذه الجنسية، ويعد عربياً في تطبيق أحكام هذا القانون:
أ ـ من ينتمي بجنسيته لإحدى الدول العربية.
ب ـ من يثبت انتماؤه أو أحد والديه للأمة العربية، وذلك كله وفقاً للشروط والأوضاع التي تحددها اللائحة التنفيذية لهذا القانون. ولمزيد من التفصيل حول الأحكام القانونية لهذه الجنسية أنظر القانون سالف الذكر.

(56) د. عبد السلام علي المزوغي، **مفهوم الإدارة الشعبية وعلاقتها بالسلطة الشعبية**، دراسة مقارنة، منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة، 1987، ص 140.

(57) وفقاً لما تنص عليه الفقرة (الثالثة) من المادة (4) من اللائحة التنفيذية للقانون رقم (2) لسنة 1994م، الجريدة الرسمية، العدد 6، السنة الثالثة والثلاثون، بتاريخ 20/3/1995م.

(58) أنظر التعميم الصادر عن أمانة مؤتمر الشعب العام بشأن (آلية تصعيد واختيار أمانات المؤتمرات الشعبية الأساسية واللجان الشعبية)، الفقرة الثالثة، الخاصة (بإجراءات التصعيد).

(59) See, M. Margaret Conway, «**Political Participation in the U.S.A**, 1985, pp. 71-77.
- See also in details, C. Rodee, T. Anderson, C.Q. Christol and T. Greene, «**State and Citizen**», McGraw-Hill Book Company, 1976, p. 335 et. seq.

(60) أنظر: د. محمد مختار عثمان، **المبادىء والأحكام القانونية للإدارة الشعبية بالجماهيرية**، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 1989، هامش ص 286.

(61) وفقاً للفقرة الخاصة بتعريفات الأسماء المختصرة الواردة في اللائحة التنفيذية للقانون رقم (2) لسنة 1994م، التي جاءت في صدر هذه اللائحة، يقصد (بالأمانة) المختصة بإصدار القرارات بهذا الشأن أمانة مؤتمر الشعب العام.

(62) من نص المادة (الرابعة) من اللائحة التنفيذية للقانون رقم (2) لسنة 1994م.

(63) وفقاً لنص المادة (الرابعة) المشار إليها سابقاً.

(64) أنظر: د. عبد الرضا الطعان، **التنظيم الدستوري في ليبيا بعد الثورة ـ الجزء الثاني ـ الدستور والنظام الجماهيري**، منشورات جامعة قاريونس، الطبعة الأولى، 1995، بنغازي، ص 283.
أنظر أيضاً: د. عصام سليمان، **الديمقراطية**، منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، الطبعة الأولى، 1988، ص 137.

(65) أنظر نص المادة (8) من اللائحة التنفيذية للقانون رقم (2) لسنة 1994م.

(66) أنظر صدر المادة (10) من اللائحة المشار إليها سابقاً.

(67) نص الفقرة (الأولى) من المادة (10) من اللائحة التنفيذية.

(68) أنظر صدر المادة (10) من اللائحة التنفيذية.

(69) نص الفقرة (الثانية) من المادة (10) من اللائحة التنفيذية.

(70) تنص المادة الرابعة من القانون رقم (9) لسنة 1984م، على أن: «المؤتمرات الشعبية الأساسية، هي الأداة الوحيدة لممارسة السلطة في البلاد فهي التي تملك اتخاذ كافة القرارات المنظمة لشؤون حياتها على أرضها والمنظمة لعلاقاتها مع غيرها من الدول. فالسلطة كل السلطة للشعب بالمؤتمرات الشعبية استرشاداً بشريعة المجتمع (القرآن الكريم) في قوله تعالى: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾. كما تنص المادة (الخامسة) على أنه: «مع عدم الإخلال بأحكام المادة الرابعة للمؤتمرات الشعبية الأساسية بصفة خاصة».
1 ـ إصدار القوانين في مختلف المجالات بالجماهيرية.

2 ـ وضع وإقرار الخطط الاقتصادية والميزانيات العامة.
3 ـ التصديق على المعاهدات والاتفاقيات بين الجماهيرية... والدول الأخرى.
4 ـ وضع السياسات العامة في مختلف المجالات.
5 ـ تحديد علاقات الجماهيرية... بغيرها من الدول.
6 ـ تحديد موقف الجماهيرية من الحركات السياسية في العالم.
7 ـ البت في شؤون السلم والحرب.
8 ـ تشكيل ومحاسبة اللجان الشعبية.

(71) حيث تنص المادة(الخامسة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م، على أن: «يختار كل مؤتمر شعبي أساسي أمانة إدارية له...». كما تنص المادة نفسها في فقرتها (الرابعة) على أن تختص أمانة المؤتمر الشعبي الأساسي: «بإيقاف اللجنة الشعبية للمحلة أو أي عضو من أعضائها في حالة مخالفة التشريعات النافذة مع عرض الأمور على المؤتمر الشعبي الأساسي لاتخاذ ما يراه». وتنص المادة (التاسعة) على أن: «اللجان الشعبية... تعتبر مسؤولة أمام المؤتمر الشعبي عن تنفيذ ما يوكله إليها القانون من اختصاصات وصلاحيات». وتنص المادة (العاشرة) على أن: «يختار المؤتمر الشعبي الأساسي لجنة شعبية للمحلة تتكون من...». أنظر كذلك: (المادة الثالثة عشرة).

(72) تنص الفقرة الأولى من المادة (الرابعة) على أن: «لا تكون القوانين والقرارات التي تصدرها المؤتمرات الشعبية الأساسية نافذة إلا بعد صياغتها وتلاوتها في مؤتمر الشعب العام ونشرها في الجريدة الرسمية...».

(73) وهذا النص يتفق في جوهره مع نص المادة (السادسة) من القانون القديم رقم (9) لسنة 1984م، ونص المادة (الخامسة) من القانون السابق رقم (2) لسنة 1994م، مع بعض التعديل البسيط.

(74) نص الفقرة (ب) من المادة (السابعة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م.

(75) وهو المفهوم نفسه المحدد لمؤتمر الشعب العام في القانون السابق رقم (9) لسنة 1984م، في المادة (الثانية والعشرين). وكذلك في القانون رقم (2) لسنة 1994م، في المادة (العاشرة) مما يؤكد رسوخ واستقرار مفهوم مؤتمر الشعب العام كدعامة مركزية لاستكمال البناء الهيكلي لنظام المشاركة الشعبية المباشرة في التشريع الليبي.

(76) د. عبد السلام المزوغي، **مفهوم الإدارة الشعبية وعلاقتها بالسلطة الشعبية**، مرجع سابق، ص 87. انظر أيضاً:
Natalia Ma. Lourdes M. Morales, **«Jamahiriyan Concepts of Political Democracy»**, Manila Symposium On The Concept Of Democracy In The Green Book, Group Of Research, Published by The World Center for the Studies and Researches of the Green Book, First Edition, 1990, p. 143.

(77) د. عبد الرضا الطعان، **التنظيم الدستوري في ليبيا بعد الثورة**، الجزء الثاني، الدستور والنظام الجماهيري، مرجع سابق، ص 284.

(78) تتفق هذه الفقرة تماماً مع الفقرة الأولى من المادة (الثالثة والعشرين) من القانون السابق رقم (9) لسنة 1984م.

(79) د. محمد الحراري، **أصول القانون الإداري الليبي**، الجزء الأول، تنظيم الإدارة الشعبية ووظائفها، منشورات جامعة ناصر، 1992، ص 166.

(80) د. صبيح بشير مسكوني، **في مفهوم الإدارة الشعبية**، مجلة دراسات قانونية، كلية القانون، جامعة قاريونس، المجلد الثامن، السنة التاسعة، 1979م، ص 138.

(81) د. محمد مختار عثمان، **المبادىء والأحكام القانونية للإدارة الشعبية بالجماهيرية**، مرجع سابق، ص 295.

ـ وهذا النص مجرد تكرار لنص المادة (الحادية عشرة) من القانون رقم (2) لسنة 1994م، مع بعض الاختلاف في الصياغة.

(82)

(83) أنظر: د. رجب بودبوس، **محاضرات في النظرية العالمية الثالثة**، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الرابعة، 1986م، ص 133.

(84) تنص المادة (الثامنة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م، على أن: «العقوبات التي يجوز توقيعها من مؤتمر الشعب العام هي:

1 ـ لفت النظر.

2 ـ الإنذار.

3 ـ اللوم.

4 ـ الخصم من الراتب.

5 ـ الإيقاف عن العمل الشعبي.

6 ـ الإعفاء من العمل الشعبي.

7 ـ الحرمان من الاختيار للعمل الشعبي.

ولأمانة مؤتمر الشعب العام توقيع إحدى العقوبات المنصوص عليها في البنود (1 ـ 2 ـ 3 ـ 4 ـ 5) من هذه المادة على المختارين من مؤتمر الشعب العام ويكون توقيع عقوبة الإعفاء من العمل الشعبي بقرار من المؤتمر الشعبي العام أما عقوبة الحرمان من الاختيار للعمل الشعبي فتكون بحكم من محكمة الشعب».

(85) كمثال على ذلك، حكم دائرة القضاء الإداري بمحكمة استئناف بنغازي الصادر في 31/5/1994م، الذي جاء فيه أنه: «أثناء نظر الطعن بجلسات المرافعة حضر عن الطاعن محاميه ودفع بعدم دستورية قرار أمانة مؤتمر الشعب العام رقم (8) لسنة 79م، بتعديل مدة الأقدمية في قانون ضرائب الدخل. وطلب الامتناع عن تطبيقه لأنه لم يعرض على المؤتمرات الشعبية، ولم يرد له ذكر في مقرراتها ولا توصياتها... وتمسك بالطلب وقال بأن المؤتمرات لم تقرر التعديل...» وبعد فحص المحكمة لهذا الطعن والتأكد من جديته تبين لها أن قرار أمانة مؤتمر الشعب العام سالف الذكر «لم يعرض على المؤتمرات الشعبية ولم يصدر عن مؤتمر الشعب العام بصفته الجسم التشريعي الذي يتكوّن من الملتقى العام للمؤتمرات واللجان الشعبية... بل صدر عن أمانة مؤتمر الشعب العام، كما يبين من نصه وديباجته، وهي جهة إدارية خولت القيام بالإجراءات الإدارية وتقديم الخدمات اللازمة لانعقاد مؤتمر الشعب العام فقط. وليس لها أي صفة تشريعية على الإطلاق». وانتهت هذه المحكمة إلى تقرير صحة طلب الامتناع الذي تقدم به الحاضر عن الطاعن والحكم «بالامتناع عن تطبيق أحكام القرار رقم (8) لسنة 1979م... لصدوره عن غير السبيل الذي رسمته المبادىء الأساسية للسلطة الشعبية»، مشار إليه في كتاب الدكتور عبد الرضا الطعان، السابقة الإشارة إليه، ص 286 ـ 287.

(86) أنظر: د. رجب بودبوس، **محاضرات في النظرية العالمية الثالثة**، مرجع سابق، ص 147.

(87) أنظر: د. عبد السلام المزوغي، **مفهوم الإدارة الشعبية وعلاقتها بالسلطة الشعبية**، مرجع سابق، ص 88.

(88) أنظر كتاب: **تطور الفكر السياسي**، تأليف مجموعة من الباحثين. منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، الطبعة الأولى، 1988، ص 816.

(89) أنظر: المرجع السابق، ص 817.

(90) حيث اقتصر ذكر هذا النوع من اللجان على مجرد إشارات عابرة في القانون رقم (1) لسنة 1996م، تنحصر في ما نصت عليه الفقرة (الثانية) من المادة (العاشرة) التي تقضي بأن:

«تدار الهيئات والمؤسسات والشركات العامة بلجان شعبية» وفي ما نصت عليه الفقرة (السابعة) من المادة (العاشرة) التي تقضي بأن تتولى اللجنة الشعبية العامة «... الإشراف على اللجان الشعبية للهيئات والمؤسسات والشركات التي تتبعها وتتولى متابعة أعمالها وإعداد التقارير اللازمة عنها». وفي ما نصت عليه الفقرة (ي) من المادة (الحادية عشرة) التي تقضي بأن تختص اللجنة الشعبية العامة «بمتابعة أعمال... اللجان الشعبية للهيئات والمؤسسات والشركات العامة والأجهزة التي تتبعها».

(91) وذلك بمقتضى صريح نص الفقرة (2) من المادة (الثامنة عشرة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م، التي تنص على أن: «تصدر اللائحة التنفيذية لأحكام الباب الثاني من هذا القانون - الخاص بتنظيم اللجان الشعبية - بقرار من اللجنة الشعبية العامة، ويجب أن تتضمن على وجه الخصوص... تحديد الأسس والضوابط الخاصة باختيار اللجان الشعبية في الهيئات والمؤسسات العامة ومدة عملها واختصاصاتها وكيفية تكوين واختيار الجمعيات العمومية واللجان الشعبية للشركات المملوكة للدولة كلياً أو جزئياً أو على الأخص مشاركة المنتجين والعاملين في إدارتها وجمعياتها العمومية.

(92) تنص المادة (التاسعة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م، على أن «اللجان الشعبية هي أداة المؤتمرات الشعبية الأساسية في تنفيذ قراراتها وتمارس مهامها وفقاً لأحكام هذا القانون وغيره من التشريعات الأخرى النافذة التي لا تتعارض مع أحكامه وتعتبر مسؤولة أمام المؤتمر الشعبي المختص عن تنفيذ ما يوكله إليها القانون من اختصاصات وصلاحيات».

(93) نص الفقرة (الخامسة) من المادة (العاشرة) من القانون سالف الذكر.

(94) عجز المادة (الرابعة عشرة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م.

(95) نص الفقرة (السادسة) من المادة (العاشرة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م.

(96) تنص المادة (الخامسة عشرة) على أنه: «لا يجوز للجنة الشعبية للمحلة، دون موافقة اللجنة الشعبية العامة، مباشرة أي شأن من الشؤون المتعلقة بالخارج أو التعاقد مع جهة أجنبية أو الإيفاد للخارج للعمل أو للدراسة أو لغير ذلك من الأغراض الأخرى».

(97) الفقرة (الثانية) من المادة (الثالثة عشرة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م.

(98) أنظر: د. محمد الحراري، **أصول القانون الإداري الليبي**، الجزء الأول، تنظيم الإدارة الشعبية ووظائفها، مرجع سابق، ص 177 - 178.

(99) وفقاً للنقطة (الثانية) من الفقرة (ب) من المادة (السادسة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م.

(100) من الفقرة (السابعة) من المادة (العاشرة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م.

(101) طبقاً للفقرة (ي) من المادة (الحادية عشرة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م، التي تنص على أن تتولى اللجنة الشعبية العامة «متابعة أعمال اللجان الشعبية العامة النوعية واللجان الشعبية للمحلات واللجان الشعبية للهيئات والمؤسسات والشركات العامة والأجهزة التي تتبعها».

(102) تنص المادة (الثالثة عشرة) على أن «للجنة الشعبية العامة... إذا تبين لها أن أياً من أعضائها قد خالف القوانين أو اللوائح أن توقفه عن العمل، وأن تقوم بإزالة أسباب المخالفة مع إخطار المؤتمر الشعبي الأساسي المختص بذلك...».

(103) د. صبحي بشير مسكوني، **في مفهوم الإدارة الشعبية**، مرجع سابق، ص 138.

(104) صدر المادة (الحادية عشرة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م.

(105) نص المادة (الحادية عشرة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م.

(106) الفقرة (2) من البند (ب) من المادة (السادسة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م.

(107) نص الفقرة (ب) من المادة (الثانية عشرة) من القانون رقم (1) لسنة 1996م.

● محمد هاشم عوض(*)

الديمقراطية الغربية
والنظام العالمي الجديد

(*) أستاذ في جامعة الخرطوم في السودان.

1 ـ مقدمة:

رأى الغربيون في انهيار المعسكر الشيوعي في النصف الأخير من الثمانينات انتصاراً حاسماً لفكرهم ونظمهم وقيمهم في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فقيام أنظمة سياسية في الاتحاد السوفياتي السابق وشرق أوروبا تقوم على التعددية الحزبية والتمثيل النيابي والالتزام بميثاق حقوق الإنسان اعتبره الغربيون انتصاراً للديمقراطية التي يمارسونها. كذلك رأى الاقتصاديون الرأسماليون في التحول مما يسمى بالاقتصاد المخطط أو الموجّه إلى نظام السوق الحر نقلة إلى ديمقراطية اقتصادية مكملة للديمقراطية السياسية ودليلاً على تفوق وديمومة النظام الرأسمالي إليه انتهى ومعه يتوقف التاريخ[1]. وفي أميركا بالذات اعتبر انهيار المعسكر الشيوعي انتصاراً لما يسمى (نمط الحياة الأميركية) (American Way of Life) وقد انعكس هذا التوجه في الدعوة السافرة في المؤتمر النسائي في بكين الذي عقد في 1995م، إلى نوع من الليبرالية الاجتماعية الغربية تستكمل الليبرالية السياسية والاقتصادية التي تمارسها معظم الشعوب الغربية خاصة أميركا.

وبالنسبة للدول النامية فإن انهيار المعسكر الشرقي لم يكن فقط حرماناً من المفاضلة بين نقيضين سياسيين واقتصاديين يمكن اقتباس مزايا أيهما كيف شاءوا ولكن إخضاعاً لها لمشيئة قطبية واحدة تسعى لفرض مشيئتها ونظمها وقيمها بالضغوط السياسية والاقتصادية والعسكرية. ولعل أكثر ما يقلق كثيراً من الدول النامية هو عدم استعداد القطبية المهيمنة لتقبل أي نقد لأنظمتها ولإعفاء نفسها وبعض الدول المقربة منها من كثير مما تطالب بها الآخر، بل لإقامتها ما يسمى بالنظام العالمي الجديد على نمط ديكتاتوري مجاف تماماً للديمقراطية التي تنادي بها وتدعو إليها.

وفي العالم الإسلامي تجسّدت هذه المخاوف وتصاعدت بصورة حادة مع تزايد الاحتكاكات مع قادة النظام العالمي الجديد. وقد كانت هذه المخاوف والاحتكاكات أشد ما تكون في الدول التي تمارس ما يسمى بالأصولية الإسلامية والإرهاب. ذلك أن ميلاد النظام العالمي الجديد جاء متزامناً مع ما يعرف بالصحوة الإسلامية، وتردد القول بأن الإسلام هو الخطر الجديد الذي يواجه الغرب بعد تخلصه من خطر المعسكر الشرقي. أما الإسلاميون فلا يرون في دعوتهم إلى تحكيم شرع الله سوى عودة لنظام الحكم اقتبس منه الغربيون المبادئ التي يقيمون عليها ديمقراطيتهم في مجالس نيابية هي الشورى التي جاء بها الإسلام، وانتخاب ومحاسبة للرؤساء أسسهما الإسلام في نظام البيعة للأئمة، وكفالة لحقوق الإنسان جعلها الإسلام مهمات وألزم الحكام برعايتها وتوفيرها.

وفي هذه الدراسة نستعرض الجذور التاريخية للصراع الناشئ اليوم بين الدول المهيمنة على النظام العالمي الجديد والدول التي يسعى لإخضاعها لسيطرته بما فيها الإسلامية، كما نحاول أن نقدم رؤية مستقبلية لتطورات هذا الصراع وإفرازاته المحتملة.

2 ـ المسلمون يعلّمون الغرب الديمقراطية

من المسلم به هو أن الألف سنة الممتدة من حوالى عام 500 إلى 1500م هي فترة ظلام فكري وتخلف اقتصادي وتمزق سياسي في أوروبا وفترة إشعاع حضاري وفكري وازدهار اقتصادي ونفوذ دولي للأمة الإسلامية. كما أن المسلم به أن الصحوة التي أنهت العهود المظلمة في أوروبا كانت في كثير من جوانبها نتيجة تأثرها بالحضارة الإسلامية التي قامت على الانفتاح الكامل في مجالات الفكر والتقانة والتجارة وانتقال الأشخاص والأموال بدون استغلال لقوتها العسكرية ولا موقعها الجغرافي في الضغط على دول أوروبا وآسيا غير المسلمة.

والمستشرقون يعترفون بكثير مما استفادته أوروبا من الحضارة العربية ولكن ما نود أن نركّز عليه هنا هو التأثير الواضح للإسلام على النظم السياسية الأوروبية وهو تأثير لا يعطيه الباحثون قدره الحقيقي. ويكفي أن نشير هنا إلى أبرز هذه التأثيرات والتي أفرزت ما تعتز به أوروبا الآن من ديمقراطية رغم قصورها عن بلوغ ما حققه نظام الحكم الإسلامي.

ومن هذه التغيرات:

أ ـ زوال دعوى الحق الإلهي في الحكم الذي كان بعض الملوك متمسكاً على أساسه بالسلطة رافضاً المحاسبة والخلع من قبل الرعية، وكان هذا أظهر ما يكون في حالات تتويج البابوات للملوك الكاثوليك، وبعد سقوط هذه الدعوى أصبح خلع الملوك واستبدالهم شائعاً على أساس أن ما بين الحاكم والرعية عهد وبيعة وهو ما استنه الإسلام للعالم أجمع.

ب ـ مبدأ مشاورة الحكام للأعيان أو النبلاء الشبيهين بأهل الحل والعقد في النظام الإسلامي في صورة برلمان بدأ في انكلترا في القرن الرابع عشر وتبلور في أواخر القرن السابع عشر حينما خلع البرلمان في عام 1689 جيمس الثاني وعين وليم الثالث وصدر إعلان الحقوق الذي جعل الملك خاضعاً للدستور ومشورة النبلاء، فأصبحت الشورى لازمة وملزمة للملوك.

ج ـ في القرن السادس عشر إبان حكم أسرة ثيودور في انكلترا وفي القرن السابع عشر في أميركا وضعت قاعدة الضرائب بلا موافقة ممثلي الشعب، وقد كان الإسلام قد حرم منذ البداية أخذ الحكام لأموال الرعية دون طيب نفس منهم في ما عدا الفروض الإلهية كالزكاة والجزية والخراج.

د ـ حق التظلم لقضاء مستقل ضد الحكام الذي كفله الإسلام لكل فرد منذ فجره لم يعرف في أوروبا إلا بعد مناداة مونتسكيو به في عام 1743م وضمن في الدستور الأميركي أواسط القرن التاسع عشر.

هـ ـ نظام الحسبة الذي كان الرسول ﷺ أول مؤسس ومنفذ له يتفقد الرعية والأسواق لمنع التظالم لم يطبق في أوروبا إلا في القرن التاسع عشر حينما أسست الدنمارك وظيفة (الأمبدزمان) أو الرقيب الإداري، كما أن تحريم الرسول ﷺ للاحتكار ومنع المنافسة الشريفة في التجارة لم يعرفه الغرب إلا في أميركا وفي القرن التاسع عشر.

و ـ كفالة الدولة لحقوق أساسية للفرد من حرية وأمان وصون للكرامة الإنسانية وتوفير الاحتياجات الأساسية كلها كفلها الإسلام منذ فجره، ولم تقنن في الغرب إلا بإعلان الحقوق في فرجينيا في الولايات المتحدة عام 1776م، ونظام الضمان الاجتماعي الذي طبقه بسمارك في الثمانينات من القرن الماضي وما سمي بدولة الرفاهية في بريطانيا بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة.

ز ـ الإسلام جعل من المسلمين أمة من إخوان يسعى بذمتهم أدناهم، ولم يعط العصمة لفرد من أتباع محمد ﷺ. وقد كانت الديانة الكاثوليكية تقول: إن الكنيسة تتكوّن من راع ورعيته. ولما ظهرت الكنيسة البروتستانتية في ظل ما يعرف بحركة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر واعتبرت الكنيسة جماعاً للمؤمنين بمبادىء مذهبها ولا تمنح أي عصمة لرؤسائها. كما تجعل أتباعها يحكمون ضمائرهم في ما يقدره رؤساؤهم من توجيهات وفتاوى مثل ما يستفتي السلم قلبه مهما أفتوه.

ح ـ التسامح الديني الذي دعا إليه ومارسه المسلمون مع كل الديانات التي عاش معتنقوها في ظل دولتهم أو في جوارها أمر اعترف به معظم المستشرقين. إلا أن التسامح حتى بين معتنقي المذاهب المسيحية لم يصبح دعوة مسموعة إلا في الفترة التي أصدر فيها جون لوك خطابه الشهير عن التسامح في العام 1688م.

ط ـ التزام الإسلام بالحرية التجارية أمر معروف وانعكس في تحريم الرسول الكريم ﷺ للمكوس المفروضة على انتقال السلع داخل الدولة وعبر حدودها للدول الأخرى، وحينما فرضها عمر بن الخطاب على تجار الروم والفرس في مقابل ما يفرضه ملوكهم على تجار المسلمين كان ذلك إرساء لقاعدة المعاملة بالمثل مع الالتزام بمبدأ حرية التجارة كمبدأ أصيل. وقد ظلت أوروبا خاصة في عهد التجاريين تخضع التجارة الدولية لقيود شديدة وحينما تقرر تحريرها من معظم القيود بنهاية دورة الأورغواي في أواخر عام 1995م ما زال العالم بعيداً عن حرية انتقال الأيدي العاملة ورؤوس الأموال والتكنولوجيا التي سادت العالم في ظل القيادة المسلمة للعالم في القرون الوسطى.

ي ـ خصص الإسلام لغير المسلمين من الزكاة مثلما خصص للعمل في سبيل الله فأسّس بذلك مبدأ العون الاقتصادي للغير والذي أخذ الغرب يطبّقه في القرن الحالي. ولكن ما يقدمه من معونات معظمه قروض باهظة الثمن اقتصادياً وسياسياً.

3 ـ سلبيات الديمقراطية الغربية

تعتبر الدول الغربية نفسها التجسيد النموذجي للديمقراطية السياسية والاقتصادية والاجتماعية خاصة بعد أن قويت شوكة الأحزاب المحافظة فيها في السبعينات والثمانينات وهذه الدول تمارس الديمقراطية على أنها تمنح الفرد الحرية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية وتوفر له حرية الانتماء الحزبي والترشيح والانتخاب، وتكفل مساواة الأفراد أمام القانون وتضمن استقلالية القضاء ورقابة السلطة التشريعية على الجهاز التنفيذي ومحاسبته.

وقد تعرّض النظام الديمقراطي بصورته هذه إلى نقد كثير من دعاة الديمقراطية المباشرة وغيرهم، فمنهم من رأى في المساواة في الحقوق السياسية كحقوق الترشيح والتصويت، مساواة شكلية تنقصها عدم المساواة بين الأفراد في الدعوة والقدرة على خوض الانتخابات التي صارت باهظة التكاليف، وفي حرية الاختيار وكلها عوامل مرتبطة بعدم المساواة الاقتصادية. ومنهم من رأى أن فصل السلطات أمر ضروري للديمقراطية ولكنه غير ممارس في نظام برلماني كالبريطاني حيث تتداخل السلطتان التشريعية والتنفيذية، أو الأميركي حيث تتولى السلطة التنفيذية إعادة تشكيل القضاء بمجرد وصولها للحكم. ورأى فريق آخر أن النظام النيابي لا يفرز ممثلين للدوائر التي تنتخبهم بل مفوضين عنهم لفترة نيابية كاملة يكونون فيها ممثلين للشعب كله أو للحزب وخاضعين فقط لمحاسبة القيادات من خلال [كرابيج] الأحزاب. وهذا ينطبق على الحكومات الحزبية نفسها التي لا تغير خطها وتشكيلتها حتى بعد اعتراض المؤتمرات الدورية على أحد هذين الأمرين أو كليهما.

أما دعاة الديمقراطية المباشرة فيرون التمثيل النيابي تدجيلاً والاستفتاء بنعم

أو لا إلجاماً للجمهور والحزبية قبلية من نوع جديد والحكومات خاصة حكومات الأقلية ديكتاتورية بالنسبة لمعارضيها، والمعارضة أداة تعويق وهدم للحكومات القائمة سعياً لإقامة ديكتاتورية بديلة باسم الشعب [الكتاب الأخضر، ص 6 ـ 39].

بجانب هذه العيوب التي يرى المنبهون أنها مؤصلة في طبيعة الديمقراطية التي تمارسها الدول الصناعية نورد عيوباً كشفتها الممارسة والتطبيق، ففي معظم هذه الدول تظهر أجهزة الإعلام واستطلاعات الرأي والانتخابات التكميلية أو انتخابات الحكومات المحلية أو التشريعية التي لا تزامن انتخابات الرئاسة كما في أميركا تحوّلات كبيرة في الرأي العام ضد الحكومات المنتخبة في معظم فترات حكمها دون أن تزاح أو تجبر على تغيير سياساتها حتى بواسطة قواعدها من النواب الذين أتت بهم الجماهير بينما تعكس كافة الوسائل المذكورة أعلاه عدم رضائهم عن حكوماتهم التي انتخبوها.

وفي معظم هذه الدول استشرت ظاهرة العنف والاحتجاجات ضد السلطة وتزايد التطرف السياسي وحتى الدعوات الانفصالية كما في إيرلندا الشمالية وكندا الفرنسية. وذلك لشعور كثير من الفئات خصوصاً الشباب العاطلين والأقليات بإهمال كل الحكومات الحزبية لقضاياهم واقتناعهم بأن الضغط المباشر وليس صناديق الانتخاب هو أفضل وسيلة للتعبير عن آرائهم وقضاياهم.

لذلك نلاحظ أن أحزاب الوسط مثل حركة حماة البيئة (الخضر) قد جعلت حصول أحد الأحزاب الكبرى اليمينية أو اليسارية على أغلبية مطلقة أمراً نادراً مما يفرض عليها إقامة تحالفات غير مستقرة في كثير من الدول الصناعية.

ولعل أخطر اتهام يوجّه لديمقراطية الدول الصناعية هو ما تورده منظمة العفو الدولية (AMNESTY) إذ تقول إن حقوق الإنسان ما زالت تنتهك في أوروبا خصوصاً في إطار الصراعات العرقية والاضطرابات القومية، فسوء معاملة الشرطة للجمهور واقع في (12) دولة أوروبية سبع منها في السوق الأوروبية المشتركة. ورافضو التجنيد الإجباري بدافع من ضمائرهم يسجنون في تسع دول أوروبية ثلاثة منها أعضاء في السوق (تقرير المنظمة لعام 1990م) وقد أوردت منظمة العفو الدولية في تقريرها لعام 1993 ما بلغ 6,985 مخالفة لحقوق الإنسان في أميركا وكذلك 2,865 مخالفة في بريطانيا، ومعروف أن سكان المنظمة للتعاون الاقتصادي والتنمية سيبلغون 830 مليون نسمة يمثلون حوالى 15% من سكان العالم، وقد أضاف إليهم انهيار الشيوعية في الاتحاد السوفياتي ودول شرق أوروبا ما يرفع مجموع الدول الصناعية الممارسة للديمقراطية على النمط الغربي إلى 1,205 ملايين لا يمثلون أكثر من 22% من سكان العالم. بيد أنه من الملاحظ أن التطبيق الديمقراطي في هذه الدول ما زال يشوبه الكثير جداً من القصور يعكسه الاضطراب الاقتصادي والسياسي فيها بل والصدامات العسكرية والحركات الانفصالية كما هو مشاهد في روسيا الفيدرالية ويوغوسلافيا السابقة وبولندا وغيرهم.

ولعل أبرز ما يشوب الأنظمة الديمقراطية الجديدة هذه هو نيل الحرية السياسية فقدان المساواة الاقتصادية والأمن الاقتصادي. كما أن المقاومة لهيمنة الأغلبيات الحاكمة في روسيا ويوغوسلافيا وتشيكوسلوفاكيا أدّى إلى نزاعات انفصالية وصراعات دامية ما زال معظمها مشتعلاً حتى الآن. كما أن الترويج للديكتاتورية وتجاهل حقوق الإنسان كما كان في العهدين الشيوعيين ما زالا يطلان برأسيهما في الأنظمة الديمقراطية الجديدة ويثيران العقبات أو الاستنكار (لكن لا أكثر من ذلك) في الأنظمة القديمة.

أما في الدول النامية فإن معظم الديمقراطيات الجديدة كانت نتيجة لضغوط خارجية اقتصادية وسياسية. ومع ذلك فهي محدودة ومعظمها يواجه مصاعب كثيرة. ففي كثير من هذه الدول وغيرها يسود حكم الفرد والفساد والمحسوبية الحزبية والحرمان الاقتصادي. وفي بعض الدول تجسد الديمقراطية ديكتاتورية أغلبية ثابتة عرقية أو عقائدية أو قبلية وهناك تنزع المعارضة للتمرد العسكري وأيضاً للانفصال بالكلية.. وحين تكون الأغلبية معتدلة تتخذ المعارضة لها في كثير من الأوقات صورة التعويق للحكومة والتحريض على إسقاطها ولو بالقوة خاصة إذا كانت أغلبية ثابتة كالذي أشرنا إليه أعلاه.

النظام العالمي (الإقطاعي) الجديد

1 ـ الإقطاع الاقتصادي:

إن كانت دول الغرب بدأت منذ القرن الرابع عشر الميلادي الحدّ من السلطات المطلقة للحكام ورؤوس الكنائس حتى استطاعت في القرن التاسع عشر أن تحقق قدراً كبيراً من الحريات والحقوق القانونية والسياسية للأفراد، إن كان هذا تحقق على الصعيد الداخلي لمعظم الدول، فإن النظام العالمي ظل حتى الآن أشبه ما يكون بالنظم اللاديمقراطية التي حكمت الدول الأوروبية في القرون الوسطى، والتي سادها النظام الإقطاعي منذ القرن العاشر إلى القرن السادس عشر.

والمعروف أن النظام الإقطاعي نظام طبقي تتحدّد فيه المواقع والأدوار المخصصة للأفراد على معايير اقتصادية ـ عسكرية ـ اجتماعية. وعلى رأس النظام ملك يعتبر المالك الأسمى لكل الأراضي وهو كأكبر الإقطاعيين ـ يوزع أراضي مملكته على النبلاء الذين يوزعونها بدورهم على سلسلة من الأتباع تنتهي بمزارع يعمل فيها نظير جزء من غلتها. ومن واجبات النبلاء تحمل نفقات البلاط الملكي وتجنيد أتباعهم في خدمة الملك متى ما نشبت حرب. والنبلاء مراتب صفوتهم وأعلاهم مراتب الكونت ثم الدوق ثم اللورد ثم البارون؛ وأعلى النبلاء مرتبة هم مستشارو الملك. وقد تزايد تأثيرهم على القرار الملكي في انكلترا في القرن الثالث عشر حتى أجبر الملك على أن يحكم فقط من خلال مجلس يمثل النبلاء للملكية

الدستورية محل الملكية المطلقة. ولكن العوام (أو العموم) لم يسمح لهم بالمشاركة في المجلس الملكي (البرلمان) في وستمنستر مع النبلاء إلا في القرن السادس عشر، ولم يحصل كل الرجال على حق التصويت إلا في القرن التاسع عشر وعلى أساس أن يكون الشخص ذا عقار ولكن النساء وكل الرجال لم يحصلوا على حق التصويت والجلوس في البرلمان إلا في الربع الأول من هذا القرن. وبالرغم من تركّز الوزن البرلماني اليوم في مجلس العموم، إلا أن مجلس اللوردات له حق تعطيل قرارات مجلس العموم ويمثل السلطة القضائية العليا في البلاد.

وإن نحن أمعنا النظر اليوم في النظام العالمي الجديد لوجدناه أشبه ما يكون بالنظام الملكي الإقطاعي، بل هو أقرب ما يكون لهذا النظام في بدائيته المظلمة. فعلى رأس النظام العالمي الجديد أكبر الدول مساحة وإنتاجاً وقوة عسكرية، وهي تتزعم مجموعة من الأقطار الغنية يمثلون نبلاء العالم وهم في ما يعرف بمجموعة العشرة G-10 وأخصهم مجموعة السبعة G-7. وهذه الدول هي التي تتحكم في العالم بحكم وزنها الاقتصادي والعسكري والسياسي.

فعلى الصعيد الاقتصادي نجد أن مجموعة الدول الصناعية المنضوية في منظومة التعاون الاقتصادي والهيمنة (OECD) تغطي 23% من أرض اليابسة وتضم 16% من سكان العالم ولكنها تستأثر بـ 72% من الناتج المحلي الإجمالي للعالم. كما أنها مصدر 78% من صادرات العالم (ومعظمها صناعية) ومستقبل 75% من وارداته (فهي أغلبها مواد خام) وبهذا تتحكم في أسواق بيع المصنوعات وشراء المواد الخام. كما أن هذه الدول تتحكم في أسعار صرف العملات، وتدفق رؤوس الأموال في أسواق المال العالمية وفي وسائل النقل والاتصال العالمية، وفي التجارة العالمية من خلال شركاتها العابرة للحدود ومنظمة التجارة العالمية.

وكما في عهد الإقطاع قسم العالم إلى مناطق نفوذ مخصصة لكبار النبلاء أهمها القارة الأميركية التي تجمع بين الولايات المتحدة وكندا وأميركا اللاتينية ودول الكاريبي وهي تابعة مباشرة لقيادة النظام العالمي الجديد. وهناك مناطق رئيسية أخرى تشمل أوروبا الغربية وشمال أفريقيا، وثالثة تشمل شرق وجنوب آسيا وهناك مناطق أخرى تشمل روسيا وبعض توابعها السابقة. أما أفريقيا جنوب الصحراء والشرق الأوسط وشرق أوروبا فهي مناطق نزاع بين كبار النبلاء وتوابعهم. ومن ناحية أخرى توجد أوستراليا ونيوزيلندة المتنازعة بين تبعيتها جغرافياً لآسيا وحضارياً لأوروبا.

وكما عرف النظام الإقطاعي طبقية اقتصادية حدّد فيها دور كل طبقة ومستوى دخولها نجد عالم اليوم تسوده طبقية من النمط نفسه، وهي أيضاً كسابقتها ثلاثية قوامها طبقة عليا من النبلاء، وطبقة وسطى من الفرسان والحرفيين والمختارين (أو العمد)، وثالثة دنيا من المزارعين المقيدين بأراضي الإقطاعيين. وكما في العهد الإقطاعي يتولى النبلاء شؤون الإدارة والتخطيط والمهن الرفيعة، ويطلع الفرسان بالمهام الحزبية، والحرفيون بتصنيع احتياجات النبلاء

التي يترفعون عن صنعها لما يتطلبه من عمالة أو يصاحبه من تلوث البيئة. أما المختارون فيراقبون قيام عبيد الأرض بإنتاج الغذاء والمواد الخام. ويلاحظ أن هذه طبقات موجودة في كل أنحاء العالم ولكن الأولى عالية الدخل التي تتخصص في الخدمات الرفيعة متركزة في الدول الغنية، وطبقة الصناعة مركزة في الدول متوسطة الدخل. أما طبقة الزراع فمركزة في الدول قليلة الدخل.

يبرّر هذا التقسيم للأدوار فكر اقتصادي هو مزيج ما بين أفكار المدرسة التجارية التي نادت في القرن السادس عشر والسابع عشر بأن تسعى كل دولة لتحقيق فائض في تجارتها مع العالم الخارجي، وأفكار المدرسة الكلاسيكية التي دعت في القرن الثامن عشر والتاسع عشر إلى حرية كاملة للنشاط الاقتصادي من التدخل الحكومي ـ لكن بدون وضع ضوابط فعالة لمنع الاحتكارات الخاصة ـ ليحدِّد السوق تخصصات المنتجات وأسعار المنتجات. وكانت النتيجة اليوم، كما حدث في فترة الثورة الصناعية التي ظهرت فيها هذه المدارس، أن سيطرة الأقوياء على الأسواق وحددوا للضعفاء ما ينتجونه والأسعار التي يشترى بها إنتاجهم ويباع بها لهم ما يحتاجون من منتجات الأقوياء.

2 ـ القطاع السياسي ـ العسكري

ولعل الطابع الإقطاعي للنظام العالمي الجديد يتجلى في المجال السياسي بصورة أوضح مما في المجال الاقتصادي. ويبرز هذا في تنظيم وإدارة هيئة الأمم المتحدة التي تشبه إلى حد كبير برلمانات القرون الوسطى. فالسلطة الحقيقية في هذه الهيئة مركزة في مجلس الأمن المستمر الانعقاد ويتكون من 11 عضواً منهم (5) دائمو العضوية لكل منهم حق نقض القرارات (الفيتو)، وهؤلاء هم ممثلو ومشكلو النظام الذي تبلور بعد الحرب العالمية الثانية ـ أميركا، وبريطانيا، وروسيا، وفرنسا والصين. وهؤلاء يملكون قرار تكوين قوات مسلحة للقيام بعمليات حراسة بوليسية أو تدخل عسكري، وكذلك تطبيق العقوبات التي تفرض بصورة متصاعدة على الدول التي لا تنصاع لتوجيهات قيادة النظام العالمي الجديد. أما الجمعية العمومية فلا تتخذ قرارات إلا بنسبة ثلثي الأعضاء، ومعظم نشاطها من خلال لجان مما يجعل تحركها محدوداً وقراراتها النافذة نادرة مقارنة بمجلس الأمن الذي تسيطر عليه الدول الكبرى.

لذا أصبحت الأمم المتحدة مجرد قناع لإرادة الدول الكبرى خاصة بعد أن أخضعت السيادة القطرية للإرادة الأممية بحجة التزام الأقطار العضوية بميثاق الهيئة ومعاهداتها. وكثيراً ما أسفرت الدول الكبرى عن زيف تسترها بالشرعية الأممية في اتخاذ قراراتها بسبق الهيئة في التدخل في مواقع الأحداث كما فعلت أميركا في الخليج والصومال. وكما فعلت بريطانيا في الفوكلاند. كما أصبح فرض الدولة المهيمنة على النظام الجديد لمرشحها لسكرتارية الأمم المتحدة على المنظمة أمراً لا خفاء فيه على الإطلاق.

والجانب العسكري للنظام العالمي الجديد هو تجسيد آخر للممارسات التي ورثها النظام الإقطاعي من العهود الغابرة من احتكار أحدث الأسلحة والتكتم على أسرار تطويرها واستغلالها في فرض إرادتها على الفئات الضعيفة واصطفاء بعضها للتسليح لضرب الأخرى خدمة لمصالحها هي في المقام الأول. واليوم توجد (125) ألف دبابة و(25) ألف صاروخ وعشرون ألف طائرة مقاتلة معظمها مملوك للدول الكبرى بجانب ترسانات من القنابل الذرية والهيدروجينية والميكروبية (الكيماوية) ومختلف وسائل الدمار الشامل والسريع.

وقد حرص النظام العالمي الجديد على عدم حصول الدول التي لا تخضع لتوجيهاته وتخدم مصالحه على الأسلحة المتطورة للدفاع عن نفسها ضد عدوان الدول التي يصطفيها ويدعمها قادة النظام العالمي الجديد. وموقف النظام العالمي الجديد من التسلح في منطقة الشرق الأوسط يعكس هذا بوضوح، فقد حرص على أن تحصل إسرائيل على أحدث أسلحة الدمار وتطويرها داخلها في رفض معلن لتوقيع الاتفاقيات الدولية لمنع انتشار التسلح النووي، والحرص على منع الدول العربية والمسلمة من صنع أو شراء الأسلحة النووية. ومن هذه الدول باكستان(*) وإيران والعراق مع التغاضي عن حصول الهند وإسرائيل وتطويرهما لهذه الأسلحة مع رفضهم لتوقيع اتفاقيات الحظر الدولية.

3 ـ دعوى القيادة الأبدية للعالم

بينما سعت الدّول الأقوى اقتصادياً وعسكرياً لمنع الدول الأضعف من الحصول على المال والتقانة المطلوبة لتقوية نفسها في أي من هذين المجالين، كان مفكرو هذه الدول يبشرون بأنه ما عاد للدول الفقيرة الصغيرة خيار في متابعتهم لتحسين أحوالهم مع استمرار وجود فجوة فاصلة بينهما في القوة الاقتصادية والعسكرية. وقد كان أشد دعاوى هؤلاء المفكرين إثارة هو أن انتصار الديمقراطية الليبرالية الغربية على الملكية الوراثية ثم الفاشية ثم الشيوعية يمثل نهاية التطور الأيديولوجي والسياسي وبالتالي نهاية التاريخ. وثمة دعوى أخرى أطلقها من روّجوا لنظرية تقول إن التنمية تسير في طريق وحيد رسمته الدول الغنية ولا بديل للفقيرة الراغبة في النماء سوى تتبع خطواتها وأسلوبها في النماء والتطور. وهذه الدعاوى لا تعني سوى أن ما حققته الدول الأقوى هو أقصى ما يمكن أن يصله البشر وأن قيادتها للعالم أبدية وأن الدول الأخرى ستظل في حالة تبعية مستمرة لها وبينهما فجوة لا فناء لها.

كل متأمل في تاريخ البشرية يستشف كثرة تنقل القيادة بين الأمم مع تنوع الأسس والأساليب التي فرضت لها قيادتها على الأمم الأخرى. فالهيمنة الفرعونية قامت على سبق في الزراعة وصهر النحاس وفن العمارة ثم النحت والكتابة. وسيطرة بابل قامت على التطور الباهر الذي حققه حمورابي وخلفاؤه في الإدارة والري والقوانين ثم التطور الذي تحقق في عهد نبوخذ نصر المتمثل في حدائق

بابل المعلقة التي أصبحت كالأهرامات في مصر من عجائب الدنيا السبع. وقيادة إسرائيل قامت على عقيدة سموية وقيادة نبوية رشيدة تملك قدرة خارقة على تصنيع الحديد وتسخير الريح وما وراء الطبيعة. وتفوق الصين في الألف الثانية قبل الميلاد تمثل في حذقها في ذلك الوقت المبكر لفنون نسج الحرير والأدوات الفخارية وصنع الورق وإصدار أول نقود ورقية عرفها العالم وتشييد القصور والأسوار الممتدة لمئات الأميال.

كذلك كانت هناك الهيمنة الدولية التي حظيت بها أمم مختلفة جمعت بين القوة العسكرية والتميّز في جانب غير مادي. ومن تلك الأمم الإغريق الذين تفوقوا في مجال الفكر والفلسفة والأدب حتى جمع لهم الإسكندر المقدوني التفوق العسكري الذي مكّنه من نشر الثقافة الهيلينية من شرق البحر الأبيض المتوسط إلى الهند. وسيادة روما قامت على بسط ما يسمى الأمن الروماني على رقعة واسعة من الأرض، وهو أمن قوامه القانون الروماني والقوة العسكرية. أما الأمة الإسلامية فقد كان أساس هيمنتها على العالم مدى تسعة قرون التشبع بعقيدة سموية لا عرقية آخت وساوت بين معتقديها من مختلف الشعوب وفتحت أراضيها وصدرها وأبواب معرفتها حتى لأعدائها ليتعلموا منها ويتعاملوا معها.

وهذا كله يثبت أن تنقل القيادة بين أمم العالم هو سنة التاريخ وأن السبل والوسائل للوصول إلى القيادة متعددة ومتجددة وليس في منطق التاريخ والعقل ما يدل على توقف مسيرة التطور البشري الذي نادى به الاقتصادي الأميركي ذو الأصل الياباني فوكوياما ولا على وحدانية خط التقدم الاقتصادي على النحو الذي افترضه كارل ماركس ووالترز ستو.

ويكفي أن نقول إن مراجعات صندوق النقد الدولي لأسس تقدير الناتج المحلي الإجمالي رفعت نصيب الدول النامية من الإجمالي العالمي من 18 إلى 44% وتقلص نصيب الدول الصناعية بمقدار ارتفاع نصيب الفقيرة. بل إن التوقعات تشير إلى استمرار تفوق الصين في نموها الاقتصادي وتصاعد معدلات نموها السنوي من 5,5% في الفترة 1970 ـ 1980 إلى 6,9% في الفترة 1980 ـ 1993م. وهذا عكس ما حدث للدول الصناعية الغنية التي تعتبر نفسها النموذج الذي يجب أن تقلده الدول الأخرى إذ تقلص نمّوها من 2,3% في السبعينات إلى 9,2% في الفترة الأخيرة. ويتوقع أن تصبح الصين قريباً الدولة الثانية (بدلاً من اليابان) بعد الولايات المتحدة في ضخامة الناتج المحلي الإجمالي. وربما فاقت أميركا نفسها في العقد الثاني من القرن القادم.

البديل الإسلامي للنظام العالمي الجديد

من استعراضنا لخصائص النظام العالمي الجديد برز أنه قائم على هيمنة دول كبرى تمارس داخلياً قدراً من العدل والديمقراطية والحريات مقتبساً من التجربة الإسلامية الرائدة، كما تطبق عالمياً نظاماً إقطاعياً يقوم على تحديد أدوار

وحقوق الأمم، على أساس طبقي تتفاوت فيه المهام والامتيازات. وفي الوقت نفسه ترفع الدولة المهيمنة على النظام العالمي الجديد الحالي شعارات حول التعاون الدولي والتسامح الديني والتعايش العرقي واحترام سيادة الدول وكفالة حقوق الإنسان عالمياً. هذا بينما تتجمع الدول الكبرى في تكتلات اقتصادية وسياسية وتتباعد عن الدول الصغيرة اقتصادياً، تحول دون حصولها ـ إلا قلة مصطفاة ـ على التكنولوجيا الصناعية والأسلحة النووية. وتحدد لها مجالات الإنتاج التي تمكنها من أن تعمل فيها، كما تتجاهل السيادة القومية للدول للتدخل في شؤونها الداخلية باسم حماية حقوق الأقليات، وتمارس داخلياً ودولياً التمييز العنصري والديني، وتعطي نفسها من خلال مجلس الأمن إجازة أو منع القرارات الدولية وفق مصالحها وأهوائها.

والتباين كبير بين هذا النظام الذي تجافي ممارساته مبادئه المعلنة وممارسات النظام الإسلامي العالمي الجديد ـ أو (الأمن الإسلامي الدولي Pax Islamica) ـ الذي ساد لتسعة قرون 7 ـ 16 ميلادية التي تطابق مبادئه الأسمى والأشمل. ونحن هنا ننوِّه إلى بعض معالم هذا النظام الذي لا بد أن يعود ويسود إذا قدر لأهل الأرض أن يهنأوا مرة أخرى بما تحقق لهم في ظله.

وقد استمدّ ذلك النظام الإسلامي خصائصه من الدين الحنيف الذي لم يسع لفرض عقيدته على غيره من الأديان بل اعترف بها كأديان وشرائع إلهية جدد الإسلام دعوتها ونقاها من الشوائب التي لحقت بها، وترك لمعتنقيها خيار الدخول فيه أو التمسك بها. وقامت الدعوة الإسلامية على الترغيب بالنموذج الصالح والقدوة الحسنة والحوار بالتي هي أحسن، ولم تستغل التفوق العسكري لفرض عقيدتها وقيمها. وقد ساد التعايش والتسامح داخل العالم الإسلامي ومع القوى الخارجية إلا في فترة الهجمات (الحملات) الصليبية التي انحصرت في القرون من الحادي عشر إلى الثالث عشر الميلادي، والتي فشل معظمها في استعادة الأراضي المقدسة ولكنها أفادت أوروبا بالاحتكاك بالحضارة الإسلامية باعتراف المؤرخين الأوروبيين.

وقد أقام الإسلام نظاماً اقتصادياً عادلاً يقوم على انفتاح دولي كامل ووحدة اقتصادية شاملة للعالم الإسلامي كفلت حرية انتقال كاملة للسلع والعمالة ورأس المال وملكية الأرض والتكنولوجيا. كما كان العالم الإسلامي وحدة سياسية وعسكرية وكذلك نقدية، بل كان الدينار الإسلامي هو العملة الدولية وصيغ التمويل الإسلامي كالمشاركة والمضاربة هي أساس التعامل الدولي.

كذلك حرص المسلمون على أن يطبقوا العدالة التي يمارسونها في ما بينهم في التعامل مع غيرهم على أنهم حلفاء وأهل ذمة يلزمهم دينهم برعاية حقوقهم بل ودعمهم تأليفاً لقلوبهم، وكثيراً ما أنصفوهم من أنفسهم. كما أنهم كفلوا لهم الحقوق السياسية والاقتصادية والدينية التي كفلوها لأنفسهم من حرية التنظيم والانتخاب وحق العيش الكريم من مطعم وملبس ومسكن وعلاج وتنقل ورعاية

للعجزة والضعفاء، والإسلام دين جعل عمارة الأرض وحماية البيئة والتمتع بالخيرات من العبادات، وحثّ البشر على الكسب والتكافل البيئي والتمتع بالخيرات من العبادات، وحثّ البشر على الكسب والتكافل تعظيماً لرفاهة الأمة وليس للثراء على حساب الضعفاء.

إن مبادىء كهذه سبق تطبيقها على مدى عدة قرون ويؤمن بها معظم البشر لا بد أن تسود إذا أذن الله للبشرية أن تستعيد ما نعمت به في ظل النظام الإسلامي الأول طوال القرون الوسطى.

خاتمة

من استعراضنا لنشأة ومسيرة النظام الديمقراطي الذي تمارسه الدول الكبرى داخل حدودها وعلى النطاق العملي يتضح لنا أن لهذا النظام عيوباً ومساوىء عديدة كشفتها الممارسة داخل هذه الدول، وهي عيوب تمسّ جوهره ومبادئه التي يقال إنه أسس عليها. خاصة الحرية وضمان حقوق الإنسان والمساواة السياسية وفصل السلطات ومحاسبة الحكام. أما على الصعيد الدولي فإن النظام العالمي الذي تتزعمه هذه الدول الكبرى فيبدو في حقيقته أبعد ما يكون عن الديمقراطية التي تدعي هذه الدول ممارستها بعيوبها الواضحة؛ ذلك أن النظام العالمي القائم اليوم أشبه ما يكون بالنظام الإقطاعي الذي ساد أوروبا في القرون الوسطى والقائم على الطبقية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والهيمنة العسكرية واحتكار السلطة للملك وصفوة النبلاء.

كذلك أبرزت الدراسة دعاوى مفكري الدول الكبرى وصول نظمهم الليبرالية إلى أقصى ما يمكن أن يصله الفكر البشري وأبدية هذه النظم وقيادتهم للعالم وبقاء الدول الصغرى في حالة مستمرة من التخلف والتبعية لهم. وأبنّا عدم استناد هذه الدعاوى إلى منطق التاريخ أو العقل أو واقع اليوم.

ولعل في ما تناوله هذا البحث من قضايا ما يزيد قناعة أمتنا بالتمسك بعقيدتها التي تجعل الكمال لله وحده، وأن القوة له جميعاً وأن القيادة البشرية تمكين إلهي مشروط برعاية المخلوق ولحقوق ربه وحقوق العباد كافة ـ حتى ممن لا يشاركه معتقداته ـ عليه، وأن السلطة والهيمنة ستظل مع الأيام متداولة بين الناس والأمم، لا يرث الأرض الفانية إلا الصالحون.

المصادر

1 ـ R. Scruton: **A Dictionary of Political Thought,** (London, Pan Books-Mc Millon Press, 1982).

2 ـ A. Bullork & O. Stallylorass, (Eds), «**The Fontina Dictionary of Modern Thought** (London: Fonotona/Collins, 1980).

3 ـ J. Summerscale (Eds); **The Pregusim Encyclopedia** (Bathirore: Penguin Books, 1965).

4 ـ T.R. Glover: **The Anciest World** (Middle Sex: Reguim Books-Pelican Series, 1975).

5 ـ A. Arkel: **A History of Sudan** (New York: Oxford University Press- Athlone Press, 1961).

6 ـ World Bank: The World Development Reports 1994, 1995 (New York: Oxford University Press, 1994, 1995).

7 ـ العقيد معمر القذافي، الكتاب الأخضر والمركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، 1987.

8 ـ The International Conference of the Economic basic of the Third Universal Theory: Contribution of the Economic Basis of the Third universal Theory (Page, submitted to the conference held in Brusbase August 1981), pp. 23-17.

9 ـ محمد هشام عوض، **الديمقراطية أم الشورى**، بحث مقدم لندوة أبحاث الكتاب الأخضر بالخرطوم، 1993م.

10 ـ إيمان البلل، **فوكوياما ربط الصراع التاريخي بالاقتصاد** (رد على سؤال مستمعي الـ بي. بي. سي عن المبادىء الأساسية لنظرية فوكوياما عن نهاية التاريخ، محطة المشاهد السياسي، العدد 13، 1996/6/15م، ص 38 ـ 39.

11 ـ **The Global Economy** (A special Surey in the Economist, October 1-7, 1994 issues, pp. 1-12).

الهوامش

(*) تقانة صهر الحديد وتصنيعه اكتشاف الحثيين في الألف الثانية قبل الميلاد. وظلت هذه التقانة سراً يستأثرون به حتى سقطت مملكتهم عام 1200 ق .م. للآشوريين الذين اكتشفوا أسرار صناعة الحديد واستغلوها في هزيمة الأسرة النوبية الحاكمة لمصر في 660 ق .م. ولكن السر تسرب إلى النوبيين بعد تراجعهم إلى مروى في السودان ومنه فشت التقانة في بقية أفريقيا (كما يروي آرثر اركيل المؤرخ للسودان القديم).

● د. عبد السلام علي المزوغي(*)

سلطة الشعب تجسيد للشورى والديمقراطية

(*) أستاذ القانون الخاص بالجامعات الليبية.

تقديم:

تشهد الحقبة الراهنة انبعاثاً عربياً إسلامياً يمثل انبعاثاً معنوياً وحضارياً جديداً يبشِّر البشرية بالانعتاق والحرية تؤازره الجماهير العريضة التي تنشد السعادة والحرية، وتناهضه قوى اليمين والاستغلال والديكتاتورية أي القوى المضادة للجماهير في أي مكان في العالم.

ويقول معمر القذافي، قائد الثورة الليبية، إن الإسلام ما هو إلا أكبر ثورة إنسانية تقوم على الإيمان المطلق بالقوى المغيرة، وقدرات الإنسان الداخلية التي تحركه للتخلص من تأثيرات الظلم والعدوان التي أثرت على مسيرته بصورة سلبية وتستحثه للسير على طريق التقدم.

ويستطرد قائد الثورة الليبية موضحاً أن «القرآن فيه حدود تبين قضايا عامة وليس فيها تفصيل، ولما نأخذ القرآن شريعة للمجتمع، إذن نلتزم بقضايا كلية معينة هي التي تحقق العدل في النهاية».

ويصادق الشراح على هذا النظر، ويسطرون أن استقراء نصوص الكتاب أو السنة، قولية كانت أو فعلية، وعمل الصحابة رضوان الله عليهم يكشف عن حقيقة ينبغي حسم الخلاف حولها... وهي أن الإسلام قد وضع للحكم مبادىء أساسية وقيماً عليا اعتبرها من «نظامه العام» المعروف عنه بالضرورة وترك للناس بعد ذلك أن يضعوها موضع التطبيق بما يحقق مصالحهم ويناسب ظروفهم، ويلائم تجدد حاجاتهم، وعلى رأس هذه المبادىء والقيم مبدأ الشورى ومبدأ العدل ومسؤولية الحكام والتزام الدولة بالقانون المستمد من مصادر التشريع الإسلامي واحترام حريات الناس وحقوقهم... تلك وحدها هي المبادىء... أما ما عداها فحلول وسوابق أثمرتها اجتهادات المسلمين حكاماً ومحكومين، علماء وعامة، وتجمع منها تراث المسلمين في قضايا السياسة والحكم، تراث يستأنس به دون إلزام.. ويرجع

إليه رجوع البحث والتمحيص والنقد لا رجوع النقل والتقيد والانحصار.

الشورى في الإسلام:

وردت كلمة الشورى في القرآن الكريم، مرتين: فهناك: «سورة الشورى» **﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾** (الآية 35)، كما وردت في «سورة آل عمران» بصيغة الأمر **﴿... ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر...﴾** (الآية 159).

وفي اللغة، الشورى هي الأمر الذي يتشاور فيه. أما في الاصطلاح الشرعي ـ السياسي الفقهي، فهي استطلاع رأي الأمة المسلمة في الأمور المتعلقة بها، لمعرفة الرأي الصواب أو الحق فيها...

ويرى الإمام محمد عبده، أن ميدان الشورى، هو كل المسائل الدنيوية وبخاصة ما يتعلق منها بالأمن والحرب والسياسة والاقتصاد إلخ... وشاورهم في الأمر العام الأمر الذي هو سياسة الأمة في الحرب والسلم، والخوف والأمن، وغير ذلك من مصالحهم الدنيوية، والمراد بالأمر، أمر الأمة الدنيوي... لا أمر الدين المحض الذي مداره على الوحي دون الرأي... إذ لو كانت المسائل الدينية كالعقائد، والعبادات، والحلال والحرام، مما يقرر بالمشاورة لكان الدين من وضع البشر... إن الله تعالى قد فوَّض إلى المسلمين أمور دنياهم الفردية والمشتركة الخاصة والعامة... فجعل الأصل في الأشياء الإباحة. وجعل أمور سياسة الأمة وحكومتها شورى.. على أن الشرع، حسبما يذكر الإمام محمد عبده، لم يجىء ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام ولا طريقة معروفة للشور عليهم، كما لم يمنع كيفية من كيفياتها الموجبة لبلوغ المراد منها. فالشورى واجب شرعي، وكيفية إجرائها غير محصورة في طريق معين. فاختيار الطريق المعين باقٍ على الأصل من الإباحة والجواز كما هو القاعدة في كل ما لم يرد نص بنفيه أو إثباته..

على أن الإسلام أرسى مبدأ الشورى وفرض حق الإنسان في المشاركة في تسيير أمور الجماعة فقد جعل منه «فرض كفاية» وليس «فرض عين». فهو واجب جماعي يقع إثم تركه على الأمة جمعاء خلافاً لفرض العين الذي هو واجب فردي يقتصر إثم تركه على الفرد التارك له. بقوله تعالى: **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾** (سورة آل عمران، الآية 104). فمن الواضح أن الخطاب إلى الأمة بصيغة أمر الوجود وهو موجّه إلى أمة الإسلام التي تتكافأ الفرص في نطاقها والتي يكون حال كل عضو فيها طبقاً لقاعدة «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» (رواه الخمسة). فالنص القرآني: **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾** يعني بوضوح أن كل أمور الأمة الإسلامية ينبغي أن يناقشها كل المجتمع.

فكلمة «بينهم» تشير إلى المجتمع كله.

صفوة القول، إن المكانة السامية التي تقررت للإنسان في الإسلام، ترتب واجبه، وليس مجرد حقه، في الإسهام المباشر في تسيير دفة شؤونه وشؤون أمته. ويكون الشعب هو أداة السلطة في المجتمع. وتلتقي نظرية الشورى، من هذه الزاوية، مع مفترضات الديمقراطية المباشرة على أن الشورى في الجماعة الإسلامية لا تمتد إلى ما ورد فيه نص قطعي لا محل فيه للاجتهاد. فسلطة الأمة في الديمقراطية الغربية، على الأقل من الناحية النظرية، سلطة مطلقة، بينما هي في التصور الإسلامي «مطلقة في نطاق ومقيدة في نطاق آخر». فحيثما وجد نص في القرآن فلا موضع لاجتهاد فردي أو جماعي إلا أن يكون اجتهاداً في التطبيق والتفسير وفي كيفية إنزال حكم القاعدة الملزمة على الوقائع المتجددة والظروف المتغيرة وهو مجال لا يستهان به..

ومن هنا كان التمييز بين أهل الشورى وأهل الاجتهاد. فالأولون هم أهل الرأي في الأمة، الذين يجسدون المجتمع بكافة شرائحه وتياراته، أما أهل الاجتهاد فهم أهل العلم من فقهاء المسلمين، الذين يناط بهم الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية، يضاف إلى ما تقدم القول، بأنه ولئن درج فقهاء المسلمين على تسمية أهل الشورى بأهل الحل والعقد، فإن تلك التسمية تعبر عن مفهوم تاريخي نشأ في صدر الإسلام نتيجة ظروف الهجرة النبوية وتأسيس الدولة الإسلامية الأولى، وليس بلازم أن يسمى بهذا الاسم من يناط بهم من الوظائف والاختصاصات ما كان منوطاً بأهل الحل والعقد في الدولة الإسلامية الأولى...

والشورى بالمعنى المتقدم، ملزمة ابتداء وانتهاء. والقول بغير ذلك مؤداه أن الشورى لن يكون لها معنى إذا لم يؤخذ برأي الأكثرية، أي إذا لم تكن ملزمة...

وثمة أمر أثار جدلاً لا يزال محتدماً وهو أمر المقارنة بين الشورى والديمقراطية.

موقع الشورى من الديمقراطية:

نقطة البدء، كما يقول الشيخ محمد الغزالي، أن الديمقراطية ليست ديناً يوضع في صف الإسلام، وإنما هي تنظيم للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، ولا يحرم على ناشدي الخير للمسلمين أن يقتبسوا بعض الإجراءات التي فعلتها الأمم الأخرى بمراعاة أن الوسائل التي نخدم بها عقائدنا وفضائلنا هي جزء من الفكر الإنساني العام. وقيل بحق، إن جوهر الديمقراطية هو بالقطع متفق مع جوهر الإسلام، إذا رجعنا إليه من مصادره الأصلية من القرآن والسنة، وعمل الراشدين من خلفائه، لا من تاريخ أمراء الجور، وملوك السوء، ولا من فتاوى الهالكين المحترفين من علماء السلاطين، ولا من المخلصين المتعجلين من غير الراسخين. والمسلم الذي يدعو إلى الديمقراطية إنما يدعو إليها باعتبارها شكلاً للحكم، يجسد

مبادىء الإسلام السياسية في اختيار الحاكم، وإقرار الشورى والنصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومقاومة الجور، ورفض المعصية... من هنا، قيل، إن الشورى الإسلامية تقترب من روح الديمقراطية، وإن شئت قلت: يقترب جوهر الديمقراطية من روح الشورى الإسلامية.

ولكن عن أي ديمقراطية يدور الحديث.

تعريف الديمقراطية ومفترضاتها:

لعل التعريف الذي ساقه لنكولن للديمقراطية بأنها «حكم الشعب بالشعب ومن أجل الشعب» يعد أشهر التعاريف المتداولة في الأدب السياسي. بيد أن هذا التعريف يقصر عن تحقيق معنى سلطة الشعب ولا يوفر الإشباع المقصود من مقولة الديمقراطية. فالمضمون الأصيل للديمقراطية هو إقامة نمط من العلاقات القانونية المتكافئة تسود كافة مراتب النظام القانوني، وتشمل كافة مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. أي أنها ديمقراطية لا ترمي إلى السيطرة على الأفراد أو قمعهم أو إخضاعهم، وإنما هدفها تحرير الفرد من الخوف والحاجة فيحافظ بأكبر قدر ممكن على حقه الطبيعي في الحياة، ويباشر نشاطاً دون أن يلحق الأذى بالغير أو حتى بشخصه، وتكون الحرية والمساواة هما قاعدة الحياة الاجتماعية التي مبناها مشاركة كل أعضاء الجماعة في تسيير دفة شؤونها.

من هنا كان تعريف الديمقراطية بأنها «رقابة الشعب على نفسه» أو الحكم بمعرفة الشعب. فبمقدار ما يشارك الإنسان في شؤون الدولة يكون حاكماً ومحكوماً. فمصدر التزامه بالخضوع للقوانين ليس الزعم بوجود حق إلهي أو امتيازات متوارثة، وإنما واقعه أن الشعب هو نفسه واضع القوانين التي تحكمه مراعياً في ذلك ما تقضي به الشريعة الطبيعية.

تلازم الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية:

والديمقراطية، بالمفهوم المتقدم، سياسية واجتماعية في آن واحد، تقوم على اشتراك المواطنين على قدم المساواة في وضع القواعد التي يخضعون لها سواء كانت قواعد قانونية أو قواعد تعاقدية. فتتحصل الديمقراطية في مفهومها الاجتماعي في تطبيق المبادىء الديمقراطية في مجال العلاقات التعاقدية. فالعقد أسوة بالقانون، يتعين أن ينبع من رضاء عام من أطرافه، وأن تسري عليه قاعدة المساواة بينهم، وأن تتعادل الالتزامات بين الأطراف المتعاقدة. ومقتضى ذلك في نطاق علاقات الإنتاج والخدمات أن يتحول «الأجير» إلى «شريك» لا يتنازل عن استقلاله وشخصيته لأحد بحيث تنتفي التبعية بين أفراد المجتمع ولا يكون هناك سادة ولا عبيد.

والسؤال المطروح بعد تحديد مفهوم الديمقراطية على النحو المتقدم، يدور حول آلياتها.

قصور النظام النيابي عن تحقيق مفترضات الديمقراطية: «التمثيل تدجيل»

يسوق أنصار النظام النيابي عدة حجج لتأكيد الطابع الديمقراطي لنظامهم. فيقولون إنه نظام يتيح للمواطن أن يعبر عن إرادته من خلال التصويت، وأنه يكون، بالتالي، حاضراً في التصويت على القرارات من خلال ممثله. وأن البرلمان يصوت من أجل الشعب، وأنه نابع من الشعب ولو بطريق غير مباشر، وأن إرادته هي إرادة الشعب.

ورداً على هذه المقولات، يشار بحق إلى أنه من الناحية العملية تكون الشقة بعيدة بين الناخب والنائب، وهذا يتيح للنائب أن يفلت من رقابة ناخبيه ويستحوذ على سلطات لم يشأ هؤلاء البتة منحه إياها. فاستقلال إرادة الناخبين يفترض أن يكون النواب تحت الرقابة المستمرة لناخبيهم وهو ما يجردهم بالفعل من كل سلطة، ويفقدهم بالتالي سبب وجودهم وجدواه. فالقضية الديمقراطية هي أنه «لا استقلال للإرادة ما دام الشخص لا يشارك بنفسه في سن القوانين التي تحكمه». فكل إنسان أي كل عضو في المجتمع لا يجوز أن يحوز سوى سلطة طبيعية على شخصه فحسب، وبالتالي، فهو لا يملك أن يفوض تلك السلطة إلى الغير ليمارسها على شخص آخر سواه. وهذه الحجة تجرد من كل قيمة تفويض السلطة الذي يتم التعبير عنه بالإرادة الشعبية المزعومة.

يضاف إلى ما تقدم، أنه لو سايرنا الحجة التي يسوقها أنصار النظام النيابي من أنه نظام يتيح للمواطن إمكانية أن يعبر عن رغباته من خلال التصويت، وأنه يكون بالتالي، حاضراً في التصويت على القرارات من خلال ممثله، فمن الملاحظ أن هذه الحجة تفترض أن تتوافر للناخب خلال فترة الانتخابات إمكانية التصويت من أجل مرشح يتبنى وجهة نظره في القضايا المطروحة. ويدل الواقع العملي على أن الحياة النيابية لا توفر مثل هذا المرشح.

ولعل مثالاً يستقى من الحياة النيابية الأميركية يؤكد هذا النظر. ففي خلال الانتخابات التي جرت عام 1981 دارت المعركة الانتخابية حول أربع قضايا أساسية تحصلت في: أسعار الحاصلات الزراعية، والرعاية الطبية للمسنين، والتجنيد الإلزامي، والحقوق المدنية للملونين. وتبسيطاً للمسألة نقول: إن القضية الأولى تحتمل ثلاثة حلول، والثانية أربعة حلول، والثالثة حلين، والرابعة ثلاثة حلول، أي أن للناخبين إمكانية وضع $3 \times 4 \times 2 \times 3 = 72$ برنامجاً مختلفاً. وحتى يستقيم القول بأن الناخب قد اختار النائب الذي يتبنّى وجهة نظره بالكامل بالنسبة للقضايا المطروحة يكون من المتعين أن يفاضل بين 72 مرشحاً يتبنّى كل واحد منهم أحد البرامج المحتملة والبالغ عددها 72 برنامجاً. وبديهي أن هذا الوضع لا يتحقّق، ومن ثم يتعيَّن التسليم بأنه من المتعذر على الناخب أن يرسل إلى البرلمان نائباً يتبنّى وجهة نظره في القضايا المطروحة، ويكون بالتالي، من اللغو الحديث عن أصالة تمثيل الناخبين مما يؤكد صدق قولهم «التمثيل تدجيل» وما ذكره مفكر اشتراكي من أنه «من كل ضروب الجنون التي يمكن أن ترتكبها الطبيعة الإنسانية، وأفدحها

أثراً، الاعتقاد بأنه في إمكان الغير أن يصنع من أجلنا ما يتعيّن علينا أن نصنعه بأنفسنا».

صفوة القول، ليس كل مشاركة في الحياة السياسية تتحقّق بها الديمقراطية، فالمشاركة قد تتحقق في نشاط ينطوي على معنى الإكراه أو الجبر، وهذا النمط يصحّ وصفه بمشاركة الخضوع أو التبعية، وقد تقوم المشاركة على العكس على مفهوم استقلال الإرادة، وهذه توصف بمشاركة الانتماء. ومثال الأولى، التصويت الذي يجريه النواب في المجلس النيابي باسم الشعب على القوانين، فهو تصويت يتنافى واستقلال الإرادة الشعبية حتى بالنسبة للنواب أنفسهم الذين يصوتون في أغلب الأحيان ضد إرادتهم المستقلة، وإنما لتأييد الحزب الذي ينتمون إليه، ويصوغون قوانين وقرارات، وبالتالي يلزم المواطنين بالخضوع لقوانين وأوامر ونواهٍ لم يشاركوا في وضعها، وعلى ذلك تكون الإرادة المنفردة للنواب مفروضة على المواطنين.

أما «مشاركة الانتماء» أي المشاركة الديمقراطية، فإنها تتحقّق بإسهام جميع المواطنين في سن القوانين التي يطلب منهم الخضوع لها. وعلى ذلك يكون شرط المشاركة الديمقراطية هو أن تشمل جميع المعنيين بالقرار الصادر. وهذا ما تحقّقه «الديمقراطية المباشرة» التي اتخذتها النظرية العالمية الثالثة قواماً لسلطة الشعب.

الديمقراطية المباشرة قوام سلطة الشعب

يقصد بالديمقراطية المباشرة نظام الحكم الذي يجعل من الشعب هيئة حاكمة يمارس شؤون الحكم بنفسه دون وساطة أو إنابة في هذا الأمر، فهي نظام يقوم على تولي المواطنين بأنفسهم ومباشرة ممارسة مظاهر السيادة. ومن هنا، تكون الديمقراطية المباشرة ديمقراطية كاملة تقوم على إلغاء الحاجز والوسيط بين الشعب والسلطة. وفي إطار الديمقراطية المباشرة يكون كل قانون قد تمّ التصويت عليه تعبيراً عن إرادة كل عضو في المجتمع ما دام أن القوانين قد تمّت الموافقة عليها بحرية، وكان كل شخص مستقل الإرادة لا يلتزم إلا بمحض إرادته. وتكون الديمقراطية المباشرة بذلك نقيض الأنظمة التسلطية التي يكون البناء الاجتماعي في إطارها في شكل هرم يتبوّأ حائز السلطة قمته ويفرض إرادته من خلال دوائر متتالية من عمال التنفيذ الذين يتزايد عددهم اطراداً ونقصاناً قدر السلطة كلما اقتربنا من القاعدة...

وفي محاولة لاحتواء المد الجماهيري المتطلع لممارسة السلطة الفعلية على قاعدة الديمقراطية المباشرة، تلجأ بعض الدول إلى تطعيم نظامها النيابي ببعض مظاهر الديمقراطية المباشرة، وتُعدّ سويسرا والولايات المتحدة الأميركية من أكثر الدول الغربية لجوءاً إلى آليات الديمقراطية المباشرة وبالأخص على الصعيد المحلي وذلك على الوجه التالي:

الديمقراطية المباشرة في سويسرا

تُعدّ سويسرا من أكثر الدول الغربية أخذاً بمظاهر الديمقراطية المباشرة وتعطي لمفهوم تلك الديمقراطية معنى محدداً، فتكون الديمقراطية مباشرة، في المنظور السويسري، حين يخول الشعب ممارسة اختصاصات تتجاوز عملية التصويت، وتكون اختصاصات ذاتية لا تتوقف على مشيئة إحدى هيئات الدولة مثل البرلمان أو رئيس الجمهورية. فالخاصية الأساسية للديمقراطية المباشرة السويسرية هي أنها تتيح للمحكومين من تلقاء أنفسهم أن يقرروا بشكل سيادي متى يتعيّن على الحكام أن يقدموا تبريراً لنشاطهم وفي أي مجال يقدمون. فعلى خلاف الحال القائم في بريطانيا حيث يمارس الناخبون، بمناسبة إجراء الانتخابات النيابية، رقابتهم على النواب، أو في فرنسا حيث يحدِّد رئيس الجمهورية المناسبة التي يستفتى فيها الشعب، فإنه في التطبيق السويسري يتولى الشعب تحديد الظرف الذي تتمّ فيه مساءلة الحكام أو بتعبير آخر، وحسبما يقول الفقيه السويسري آندرياس أوير، إن ما يعد مباشراً في الديمقراطية المباشرة ليس ممارسة السلطة بمعرفة الشعب وإنما كيفية تحريك آليات مشروعية السلطة.

وفي إطار هذه الديمقراطية المباشرة يشكِّل الشعب إحدى الهيئات التي تمارس السلطة، بل يكون هو «الهيئة الأولى والأهم» التي تتبعها الهيئات الأخرى.

ومع ذلك، يلاحظ أن هناك نسبة عالية من امتناع الشعب عن المشاركة في صور الديمقراطية المباشرة خاصة وأن الدستور السويسري لا يضع نصاباً معيناً من المشاركة الشعبية كشرط صحة التصويت. على أن هذه النسبة لا تتجاوز البتة 30% من عدد المواطنين، وهم يتبادلون الاشتراك في عمليات التصويت العديدة المطلوبة منهم.

ويقال في تبرير ذلك، إن المواطن السويسري مطالب بأن يشترك في عمليات تصويت شعبي تفوق بكثير ما هو مطلوب من المواطن الأوروبي الآخر. ففي الفترة من 1945 إلى 1990، شهدت سويسرا عدد 134 استفتاءً فيدرالياً في مقابل 28 في فرنسا و22 في النمسا و11 في ألمانيا. وبالنسبة للقرارات الصادرة عن هيئة الناخبين عن الفترة ذاتها، كان هناك 247 قراراً في سويسرا مقابل 30 في فرنسا، و23 في النمسا، و11 في ألمانيا. ويجري تكييف اشتراك المواطن في التصويت على أنه استيفاء لحق وأداء لوظيفة. فمن جانب، يمارس حقاً يحميه الدستور، ذلك أن حرية التصويت تكفل لجميع أعضاء هيئة الناخبين ممارسة صلاحياته كمواطن، أي أن يدلي بصوته وينتخب، ويوقع على المبادرات الشعبية. ويمتنع على السلطات أن تتجاهل أو تهدر ما أسفرت عنه عمليات التصويت من تعبير عن الإرادة الحرة للمواطنين. كما يحوز المواطن حق عدم المشاركة في الانتخابات أو عمليات التصويت، ما لم ينص قانون المقاطعة على اعتبار التصويت التزاماً قانونياً يترتب جزاء على عدم الوفاء به.

ومن جانب آخر، يعتبر الاشتراك في التصويت «وظيفة» يمارسها المواطن باعتباره جزءاً مكوناً لأحد أعضاء الدولة. ومن المقرر أنه لا يجوز لأعضاء الدولة أن تتنازل طواعية عن ممارسة صلاحياتها. وكما ذكرت المحكمة العليا الفيدرالية، إن الحقوق السياسية للمواطنين تسمح بممارسة وظيفة عضوية أساسية للدولة الديمقراطية. من هنا، تقرر حق المقاطعات في أن تفرض التصويت الإلزامي على المواطنين، كما يكون للمواطنين صفة في الطعن في أي إجراء ينطوي على انتقاص لحقوقهم السياسية.

قاعدة الأغلبية

تطبق سويسرا مبدأ أغلبية الأصوات، ويفترض ذلك أن يكون للأصوات قوة متعادلة. على أن مبدأ الأغلبية يفترض وجود أقلية إلى جانب الأغلبية، ويتعيّن على الأغلبية أن تراعي وجهة نظر الأقلية ذلك أن قيمة القرار الصادر عن الأغلبية في الزمان قيمة نسبية وقابلة للمراجعة في ضوء المتغيرات التي قد تفرز أغلبية جديدة. ويشار إلى أن كل تصويت يفرز أغلبية وأقلية مشكلة من إرادات فردية متغيرة ومتنوعة ومن شأن تعدّد عمليات التصويت وتنوّعها، وتموج حالات الامتناع، أن المواطن نادراً ما يكون في صفوف الأغلبية أو الأقلية نفسها، فالموقع يتغيّر تبعاً لموضوع التصويت. من جانب آخر، يشار إلى أن النظام الدستوري بما يتضمنه من ضمانات للحقوق الأساسية يكفل حماية كافية للأقلية.

وفقاً لإحصاء أجرى عام 1995 تتكوّن هيئة الناخبين على الصعيد الفيدرالي من 4,580,000 ملايين مواطن أي نحو 80% من مجموع المواطنين السويسريين المقيمين في سويسرا، ونسبة 66% من مجموع الأشخاص المقيمين في سويسرا. وعند تأسيس الاتحاد السويسري لم تكن نسبة المواطنين أعضاء هيئة الناخبين تتجاوز 18% من مجموع المواطنين، وكان من شأن السماح للمرأة بحق التصويت في 7 فبراير 1971 أن ارتفعت النسبة من 31% إلى 70%.

آليات الديمقراطية المباشرة في سويسرا

يجري التمييز بين مستويين تمارس على صعيدهما آليات الديمقراطية المباشرة، المستوى الاتحادي، ومستوى المقاطعات أو الكانتونات.

أولاً: على المستوى الاتحادي:

ينص الدستور الاتحادي السويسري على عدة صور للديمقراطية المباشرة بيانها كما يلي:

1 ـ المبادرة الشعبية:

ينصّ الدستور الفيدرالي السويسري على «المبادرة الشعبية» لتعديل

الدستور. فطبقاً لنص المادتين 120 ـ 121 من الدستور السويسري يجوز لمائة ألف مواطن أن يطلبوا في أي وقت تعديل الدستور كلياً أو جزئياً. وعلى عكس الحال بالنسبة لمستوى الكانتونات لا يوجد حق المبادرة الشعبية لإجراء تعديلات تشريعية.

ويشترط لإجراء المبادرة أن يطلبها مائة ألف مواطن وذلك اعتباراً من عام 1977 وكانت من قبل خمسين ألف مواطن.

وتتخذ المبادرة الشعبية أحد شكلين: إما أن يقدم اقتراح التعديل في صيغ عامة تعاد صياغتها بمعرفة البرلمان الاتحادي، أو في شكل مشروع متكامل يعرض كما هو للتصويت. وتحمل وثيقة طلب التعديل توقيعات المواطنين الطالبين لها، وأسماء وعناوين سبعة على الأقل من واضعي اقتراح التعديل. ويرسل الاقتراح إلى مجلس الوزراء لمراجعته وبعد اعتماده من الناحية القانونية تجري عملية تجميع التوقيعات اللازمة والبالغ عددها مائة ألف في مدة لا تزيد على ثمانية عشر شهراً. وتبدأ حملة إعلامية لجمع التوقيعات اللازمة من خلال الصحافة والاجتماعات والندوات بل وفي الشوارع. ويتعيّن أن يقترن التوقيع بالبيانات اللازمة لتحديد هوية الشخص. وبعد جمع العدد المطلوب تودع لدى المجلس الاتحادي الذي يتحقّق من استيفاء الشروط المقررة ويحدّد تاريخاً للتصويت، ويحدث ذلك كثيراً حين تتقدم المجالس النيابية بمشروع مضاد. وطبقاً لنص المادة 121 فقرة 6 من الدستور، يعرض المشروع المضاد للتصويت مع المبادرة الشعبية في حالة عدم سحبها حيث يطلب من المواطن أن يختار ما بين الاقتراح الشعبي، أو الاقتراح المضاد، أو الإبقاء على النص القائم.

تقويم هذا الأسلوب:

طبقاً للإحصاءات التي تمّت حتى أغسطس 1995، قدم عدد 201 اقتراح شعبي خلال قرن من الزمان، طرح 117 منها على الشعب، بينما سحب 64 منها، وأبطلت ثلاثة اقتراحات. وقدمت مشروعات مضادة لعدد 28 اقتراحاً شعبياً، قُبِلَ 18 منها. ومنذ عام 1891 لم يقبل سوى 11 مبادرة شعبية.

وقد يفسّر البعض هذه الأرقام على أنها دليل على ضعف تأثير أسلوب «المبادرة الشعبية» في الممارسة السياسية في سويسرا، إلا أن الفقه السويسري ينوه بالتأثير غير المباشر الذي ينعقد للمبادرات الشعبية سواء قبل أو بعد طرحها للتصويت على الشعب. فمن جانب، تدفع هذه المبادرات هيئات الدولة المعنية إلى أن تتقدم بمشروعات مضادة تقدم حلاً وسطاً مقبولاً من غالبية المواطنين بل إن المبادرات التي يتم رفضها تترك آثارها في خطوات إصلاحية تلجأ إليها الحكومة بعد ذلك، من ذلك مثلاً أنه في عام 1989 رفض اقتراح شعبي يقضي بإلغاء «الجيش» السويسري، وبالرغم من رفضه تمّ إصلاح أوضاع القوات المسلحة السويسرية في عام 1993 على نحو يستجيب للعديد من الانتقادات التي كانت مبنى

الاقتراح الشعبي المرفوض. ومن هنا يقال إن هذه المبادرات الشعبية تساعد على تحقيق نوع من «ديمقراطية التلاقي».

فهذه الوسيلة تتيح نوعاً من الانفتاح للنظام السياسي من شأنه طرح قضايا لها بعض الخصوصية على الساحة الشعبية العامة كما تلزم الجهات المعنية أن تتخذ موقفاً حيالها بعد أن كانت تلك القضايا لا تحظى بالاهتمام الواجب.

2 ـ الاستفتاء الإلزامي:

انتقل هذه الأسلوب إلى سويسرا نقلاً عن الدساتير الأولى للولايات المتحدة الأميركية ثم دساتير الثورة الفرنسية إلى أن استقر في الدستور الاتحادي السويسري لعام 1884 ويجري التمييز بين ثلاثة أنماط من الاستفتاء.

أ ـ استفتاء دستوري تأسيسي: ويقصد به استفتاء الشعب حول وضع دستور جديد أو مبادىء أساسية في دستور قائم، بحيث ينشىء هذا الاستفتاء نظاماً دستورياً جديداً أو يعادل في النظام القائم تعديلاً جذرياً. ومثاله الاستفتاء الذي أجري في 2 من مايو لسنة 1802 والذي بموجبه تم اعتماد الدستور الاتحادي الثاني لسويسرا.

ب ـ استفتاء لتعديل الدستور: ويقصد به استفتاء الشعب حول تعديلات جزئية في الدستور القائم بما يواكب الحاجات المتغيرة للمجتمع والدولة.

ج ـ استفتاء يتعلّق بالسيادة: ويقصد به استفتاء من شأنه إحداث تعديلات- إقليمية، أو تقرير الحكم الذاتي لمقاطعة، أو انضمام سويسرا إلى منظمة دولية. ومثاله الاستفتاء الذي تمّ في 24 من سبتمبر 1978 والذي بموجبه تمّ إنشاء مقاطعة «الجورا»؛ والاستفتاء الذي أجري في 16 من مارس 1986، والذي أسفر عن رفض الانضمام إلى منظمة الأمم المتحدة؛ والاستفتاء الذي أجري في 6 من ديسمبر سنة 1992 والذي تضمّن الموافقة على الاتفاق بشأن «المجال الاقتصادي الأوروبي».

تقويم الاستفتاء الإلزامي

يشار إلى أن أسلوب الاستفتاء الدستوري بشأن تعديل الدستور يعد عنصراً لا غنى عنه للنظام السويسري، وهو الذي أتاح للدستور السويسري المرونة اللازمة لمواجهة المتغيرات. وفي الفترة من 1874 إلى 1995 أجري 286 استفتاءً دستورياً اتحادياً أسفرت عن 136 تعديلاً جزئياً للدستور، اثنا عشر منها بمبادرات شعبية و18 بموجب مشروعات مضادة، والباقي تقدمت به السلطات.

3 ـ الاستفتاء الاختياري:

ويقصد به أساساً استفتاء الشعب بشأن التشريعات. ويتمّ هذا الاستفتاء على

مرحلتين، تتحصل الأولى في طلب الاستفتاء بموجب توقيعات عدد 50000 مواطن، أو أن تطلب ذلك ثمانية كانتونات (مقاطعات).

ومن أحدث تطبيقاته الاستفتاء الذي أجري في أول ديسمبر سنة 1996 حول مشروع قانون يقضي بتعديل قانون العمل بما يسمح بإطالة أوقات فتح المحلات التجارية وبالتالي إطالة أوقات وجود العاملين بتلك المحلات. وقد رفض الشعب المشروع بأغلبية 67% في حين وافق عليه 33% ممن أدلوا بأصواتهم. كذلك، رفض الشعب السويسري بأغلبية 53% مقابل 47% اقتراحاً بتعديل قواعد منح اللجوء السياسي بحيث لا يمنح لمن كان وجوده في سويسرا غير شرعي.

تقويم الاستفتاء الاختياري

تدلّ الاحصاءات على أنه منذ عام 1874 صادق البرلمان الاتحادي على 1800 تشريع عرض على الاستفتاء الاختياري. وقد أجري استفتاء بناء على معارضة للتشريعات في 126 حالة، وكان التصويت في صالح التشريع في 62 حالة، في حين تمّ رفضه في 64 حالة. من هنا يشار إلى أن الاستفتاء الاختياري يبدو أكثر فاعلية من المبادرة الشعبية، حيث يقوى احتمال رفض القانون المطروح للاستفتاء. وقد أريد بهذه الوسيلة التي تقرّرت منذ عام 1874 إيجاد نوع من التوازن ما بين السلطة الاتحادية والكانتونات. ويلاحظ، أن من شأن التهديد باللجوء إلى الاستفتاء التأثير على مضمون مشروعات القوانين المعروضة بحيث تنطوي على نوع من الحل الوسط الذي يوفق بين الاتجاهات المختلفة بقدر الإمكان.

ومنذ عام 1970، قدمت طلبات لاستفتاء على 53 قانوناً، وحظيت 34 منها بالقبول، ورفض 19 منها.

ثانياً: على مستوى الكانتونات:

يلعب الناخبون في نطاق الكانتونات دوراً مماثلاً للدور الذي يؤديه الناخبون على المستوى الاتحادي.

1 ـ الصلاحيات المقررة لهيئة الناخبين في جملتهم:

أ ـ يحوز الناخبون منظوراً إليهم كجماعة كلية صلاحيات أن يطرح عليهم «استفتاء إجباري» بالنسبة لتعديل الدستور، وكذلك بالنسبة للتعديلات التشريعية، بل وأحياناً بالنسبة للمراسيم الصادرة عن البرلمان. وتنص التشريعات السارية في 19 كانتوناً على وجوب اللجوء إلى الاستفتاء لاعتماد النفقات التي تتجاوز نصاباً معيناً «استفتاء مالي»، ويجري الاستفتاء في تسعة كانتونات لإبرام اتفاقات في ما بين الكانتونات أو معاهدات «استفتاء للاتفاقات».

ب ـ استفتاء اختياري عادي:

يتقرّر هذا الأسلوب بالنسبة للقوانين، وذلك في ثلاثة عشر كانتوناً لا تطبق الاستفتاء الإجباري كما ينص عليه 18 كانتوناً بالنسبة للنفقات التي تتجاوز نصاباً معيناً وتنص عليه خمسة كانتونات في مواد الاتفاقيات.

ج ـ الاستفتاء غير العادي:

وهو معمول به في 15 كانتوناً، ولكن أهميته تضاءلت.

د ـ التصويت على المبادىء:

ويعمل به في حالة المبادرة الشعبية الرامية إلى التعديل الكلي أو الجزئي للدستور.

هـ ـ الاقتراع الشعبي:

ويتمّ الاقتراع الشعبي لانتخاب البرلمان والحكومة وأعضاء مجلس الدولة وأحياناً القضاة بل والمدرسين.

2 ـ الصلاحيات المقررة لقطاع من هيئة الناخبين:

أ ـ المبادرة الشعبية:

يعمل بها في جميع الكانتونات ليس فقط في المجال الدستوري، بل والتشريعي كذلك. ومن المتعيّن أن تقدم في صورة مشروع متكامل أو في صورة رغبة وتحمل توقيعات عدد من الناخبين يتراوح بين 12,000 إلى 15,000 ناخب حسب الكانتون.

ب ـ طلب إجراء الاستفتاء:

يسري هذا الطلب في جميع الحالات التي يتقرّر فيها الاستفتاء الاختياري. ويجري الاستفتاء خلال فترة تتراوح ما بين شهر إلى شهرين.

ج ـ حق العزل:

يعمل به رسمياً في سبعة كانتونات، وبموجبه يحوز قطاع من هيئة الناخبين صلاحية أن يطلب حل البرلمان، أو عزل الحكومة أو أحد أعضائها.

تقويم

يقال في تفسير تطبيق آليات الديمقراطيات المباشرة في سويسرا، إنها تُعدّ

وسيلة فعّالة للإبقاء على حد أدنى من التوافق في مجتمع بالغ التنوع كالمجتمع السويسري، فتعدّ تلك الآليات بمثابة صمام أمان تساهم في التخفيف من حدة الصراعات الدينية والأيديولوجية والاجتماعية.

وتحافظ آليات الديمقراطية المباشرة على حقوق الأقليات حين تتوافر لها إمكانية التعبير عن مطالبها والدفاع عن أوضاعها، وبذلك تتجنّب أن تشعر تلك الجماعات بالتهميش فتلجأ لاستخدام وسائل غير مشروعة أو عنيفة.

ويقال في تفسير هذه الظاهرة إنها تعدّ وسيلة فعّالة للإبقاء على حد أدنى من التوافق في مجتمع بالغ التنوع كالمجتمع السويسري، وتعد آليات الاستفتاء والديمقراطية المباشرة بمثابة صمام أمان تساهم في التخفيف من حدة الصراعات الدينية والأيديولوجية والاجتماعية، كما أنها تحافظ على حقوق الأقليات حين تتوافر لها إمكانية التعبير عن مطالبها والدفاع عن أوضاعها، وبذلك تتجنّب أن تشعر تلك الجماعات بالتهميش فتلجأ لاستخدام وسائل غير مشروعة أو عنيفة...

يضاف إلى آلية الاستفتاء، أسلوب «المبادرات الشعبة»، ويقصد بها وسيلة تسمح لمجموعة من المواطنين أن تدرج في جدول الأعمال أية مشكلة يتجنب الساسة الخوض فيها. فهي وسيلة تسمح بتعبئة الناخبين، وأن تطرح على الرأي العام أية مشكلة يُراد إحاطة المسؤولين بها.

ويلاحظ أن هذه الوسيلة وإن كانت تُعدّ وسيلة للتعبير المباشر، فهي مع ذلك لا ينعقد لها تأثير كبير فتدلّ الاحصاءات على أنه من جملة 120 مبادرة شعبية، تم سحب ربعها، كما تمّ رفض الربع الآخر.

ويرى الباحثون للنظام السويسري أن غالبية الناخبين السويسريين تتّسم بطابع محافظ. ويشار إلى أنه بالنسبة للاستفتاءات الدستورية التي طرحت على الناخبين، فقد تمّت الموافقة على ثلاثة أرباع تلك الاستفتاءات في حين أن النسبة تقل بالنسبة للاستفتاءات التشريعية المعروضة على الناخبين، فنسبة الموافقة لا تتعدّى 40% من المشروعات المعروضة على الاستفتاء، مع مراعاة أن تلك المشروعات لا تتعدّى 10% من التشريعات واللوائح الفيدرالية. مع ذلك يشير الباحثون إلى أن عدداً من مشروعات القوانين الهامة لم ترَ النور بسبب اعتراض المواطنين عليها من خلال الاستفتاءات. ويخلص الباحثون إلى القول إلى أن الاستفتاء يلعب في التطبيق السويسري دور «التحكيم الديمقراطي» فهو حين يشرك المواطنين في القرارات الكبرى التي تهم المجتمع، إنما يكفل تحقيق التوافق العام في مجتمع متعدد القوميات والتوجهات، ويقيم توازناً في ما بين القوى السياسية وجماعات الضغط التي يزخر بها المجتمع السويسري.

أساليب الديمقراطية المباشرة في الولايات المتحدة الأميركية

تتعدّد أساليب الديمقراطية المباشرة المعمول بها في الولايات المتحدة

الأميركية، ومن أبرزها ما يلي:

أولاً ـ الاعتراض الشعبي:

يقصد بالاعتراض الشعبي حق الشعب في الاعتراض على تشريع معين وتتعدد مظاهر ممارسة أسلوب الاعتراض الشعبي. فقد يصدر البرلمان تشريعاً ويعلق نفاذه على انقضاء أجل معين، شهر مثلاً، دون أن يطلب الشعب إجراء استفتاء بشأنه. فإذا انقضى الأجل صار التشريع نافذاً، أما إذا طلب الناخبون خلال الأجل المحدّد إجراء استفتاء في شأن التشريع وتمّ الاستفتاء وأسفرت نتيجته عن رفض المشروع أي اعتراض الشعب عليه، يعتبر التشريع كأنه لم يكن.

ويتصوَّر فرض آخر لممارسة الاعتراض الشعبي. ومثاله أن يصدر البرلمان تشريعاً لا يشترط الدستور استفتاء الشعب من شأنه. ومع ذلك يرى عدد من الناخبين طرح التشريع على الاستفتاء الشعبي، فيتقدّمون إلى السلطات بهذا الطلب. فإذا استجابت السلطات للطلب وتمّ الاستفتاء وكانت نتيجته برفض الناخبين للتشريع أي اعتراضهم عليه، يعتبر كأنه لم يكن.

وتطبّق الولايات المتحدة الأميركية هذا الأسلوب، وتدرجه ضمن أسلوب الاستفتاء حيث يجري التمييز بين نوعين منه:

أ ـ استفتاء بعريضة: Mandating Referendum or Petition Referendum

طبقاً لهذا الأسلوب يجري الاستفتاء إذا كان دستور الولاية يحدد أجلاً يجوز الاعتراض خلاله على التشريع قبل نفاذه، وعادة، يتراوح هذا الأجل بين 60 و90 يوماً، فإذا قدمت عريضة مستوفاة للشروط المقررة دستورياً خلال الأجل المحدّد، يتوقف سريان التشريع على إقراره من هيئة الناخبين. ويستثنى من ذلك التشريعات التي ينص على اعتبارها تشريعات عاجلة، Emergency Legislation فهذه تطبق بأثر فوري.

ب ـ استفتاء خياري: Optional Referendum

يقصد به رخصة مخوّلة للسلطة التشريعية يجوز لها بمقتضاها النص على عدم نفاذ التشريع الذي تصدره قبل الموافقة الشعبية عليه.

ثانياً ـ الاقتراح الشعبي:

يشكِّل هذا الأسلوب مظهراً لتدخل مباشر من جانب الشعب في العمل التشريعي، وتتعدَّد صور الاقتراح الشعبي. فقد يتقدَّم عدد من الناخبين، محدّد دستورياً، إلى البرلمان يطلب منه سن تشريع في مسألة معينة، فيكون من المتعيّن على البرلمان الامتثال لهذا الاقتراح الشعبي والتداول في شأنه والتصويت عليه. وقد ينص الدستور على أنه في حالة امتناع البرلمان عن سن التشريع المقترح، يطرح الأمر للاستفتاء الشعبي.

وجدير بالذكر أن مضمون الاقتراح الشعبي لا يأخذ شكلاً واحداً فقد يقف الاقتراح عند حد مطالبة البرلمان بسن التشريع في مسألة ما دون تقييده بإطار معين، وقد ينطوي الاقتراح على مشروع متكامل يتقدم به الناخبون للبرلمان الذي يدرسه في إطاره المقترح.

ويلاحظ أنه في الولايات المتحدة الأميركية، يجري التمييز بين نوعين من الاقتراح الشعبي:

أ ـ **اقتراح مباشر**: يقصد به اقتراح بقانون يحصل على عدد التوقيعات المطلوبة دستورياً أو بموجب قانون الولاية، ويعرض على هيئة الناخبين. وتأخذ 16 ولاية أميركية بهذا الأسلوب مع اختلاف في شروط تطبيقه. ففي ولاية داكوتا الشمالية مثلاً، يكفي الحصول على عشرة آلاف توقيع، بينما تشترط ولاية أوهايو الحصول على توقيعات 3% من مجموع السكان، وتصل النسبة المطلوبة إلى 10% من أصوات الناخبين في ولاية نيفادا.

ب ـ **اقتراح غير مباشر**: يكون الاقتراح غير مباشر إذا صدرت عريضة تحمل العدد المقرر من التوقيعات، وتطلب من السلطة التشريعية الموافقة على الاقتراح بقانون. فإذا أخفق المجلس النيابي للولاية في سن التشريع خلال الأجل المحدد طبقاً للدستور أو القانون، يعرض النص على الناخبين ويسري هذا الأسلوب في خمس ولايات أميركية.

ثالثاً: العزل Recall

يقصد بأسلوب العزل أسلوب الرقابة المباشرة، بمقتضاه يكون أي مسؤول تقلّد منصباً عاماً بطريق الانتخاب قابلاً للعزل من جانب ناخبيه قبل انتهاء مدة ولايته. وقد بدأ الأخذ بهذا الأسلوب اعتباراً من عام 1903 في مدينة لوس انجلس، ويسري حالياً في ثماني ولايات بالنسبة لجميع الذين يتولون مناصب بطريق الانتخاب، وفي 18 ولاية بالنسبة لشاغلي الوظيفة العامة على المستوى المحلي. وقد استثنت خمس ولايات الوظائف القضائية من تطبيق هذا الأسلوب عليها.

وتتفاوت نسبة التوقيعات المطلوبة تبعاً لقوانين كل ولاية، وإن تراوحت في المتوسط بين 20% و30%.

تلك هي الصور الأساسية للديمقراطية شبه المباشرة أو بالأصح لبعض الأساليب المباشرة في إطار الديمقراطية النيابية، ونتبين الآن مدى توفيقها في تحقيق الهدف الديمقراطي المعقود عليها.

تفيد الإحصاءات أنه في عام 1977 كانت هناك 39 ولاية ينص تشريعها على اللجوء إلى الاستفتاء سواء على صعيد الولاية بأسرها أو على صعيد الوحدات المحلية، ونصت تشريعات 21 ولاية على آلية «الاستفتاء الشعبي»، في حين نصت دساتير 13 ولاية على آلية «العزل». وتفيد الإحصاءات عن إجراء آلاف الاستفتاءات

كل عام في الولايات المتحدة. وفي ولاية كاليفورنيا مثلاً يجري 22 استفتاء في كل انتخابات عامة هناك. فيكون متوسط الاستفتاءات هناك نحو 70 استفتاء في السنوات الفردية، 300 استفتاء في السنوات الزوجية التي تجرى خلالها الانتخابات العامة وعدد من الانتخابات المحلية.

يضاف إلى ما تقدم عدد من الاستفتاءات المحلية يتراوح بين 10,000 و15,000 سنوياً، على سبيل المثال شهدت ولاية أوهايو خلال عام 1957 ـ 1958 إجراء عدد 1846 استفتاءً. وتتنوع موضوعات هذه الاستفتاءات وإن كانت تدور أساساً حول مسائل التنظيم الإداري أو المسائل المالية والضريبية للشؤون الاجتماعية، والأمور المتعلقة بالتفرقة العنصرية أو التعليمية إلخ...

ويشير الباحثون إلى أن هذه الأساليب الثلاثة شائعة الاستعمال على مستوى الولايات ووحدات الحكم المحلي. وهي تعكس إحساساً بالإحباط انتاب الناخبين من الديمقراطية النيابية منذ ختام القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وقد شهدت هذه الحقبة حركة رفعت شعار «إعادة الحكم إلى الشعب» «Return the government to the people». وقد نادت باستلهام أنظمة الديمقراطية المباشرة لدى الإغريق، والاستئناس بما هو معمول به في سويسرا.

ومن التطبيقات الشائعة على صعيد الوحدات المحلية ما يعرف بنظام «لقاء المدينة» Town meeting، حيث تعقد كل مدينة اجتماعاً سنوياً مفتوحاً لجميع الناخبين، فيتخذون خلاله قرارات، ويتبنّون تدابير جديدة ويفرضون رسوماً وضرائب، وقد نص على مبادىء الديمقراطية المباشرة بوجه خاص في دساتير ومواثيق ولايات ومدن الغرب الأميركي، في حين ظلت ولايات الشرق الأميركي المتأثّرة بالتقاليد الإنكليزية على ولائها لأنظمة الديمقراطية النيابية.

تقويم آليات الديمقراطية المباشرة في الولايات المتحدة:

تساءل الباحثون للنظام الأميركي عن مدى النجاح الذي حققته آليات الديمقراطية المباشرة في تحقيق الهدف المتوخى من تقريرها.

يرى أنصار هذا الاتجاه أن آليات الاستفتاء والاقتراح والعزل، بوصفها وسائل للتعبير الشعبي وفّرت إمكانية تعويض الاتجاه إلى مركز تركيز السلطة وأوجدت نوعاً من التوازن في مواجهة السلطة التي يحوزها النواب أو الإدارة.

كما أن هذه الآليات حين تقيم نوعاً من الرقابة المالية والضريبية فإنها تحول دون حدوث صور التهرب الضريبي والفساد المنبوذة كما أن من شأن آليتي الاقتراح والاستفتاء أن توفر للجماهير إمكانية التأثير مباشرة على التشريعات وفقاً لتطلعاتها المشروعة.

من هنا وصفت هذه الآليات بأنها بمثابة «البندقية خلف الباب» التي يمكن تصويبها ضد من ينتهك الأماني الشعبية.

على أنه يتعيَّن عدم المغالاة في تقدير الأثر الذي ترتَّب على تقرير آليات الديمقراطية المباشرة في الولايات المتحدة الأميركية، فهي لم تحقِّق الآمال المعقودة عليها نظراً لضعف مساهمة المواطنين في ممارستها، وقصور المعلومات المتاحة للمواطنين بشأنها الأمر الذي يفرز في خاتمة المطاف مواقف تتَّسم بطابع محافظ ملحوظ متأثرة بالدعاية التي تمارسها جماعات الضغط. وعلى سبيل المثال إن الاقتراح الشعبي الذي تبنَّاه الملياردير هووارد جارفيس بتخفيض الضريبة العقارية بمقدار النصف، والذي تم الاستفتاء عليه بتاريخ 6 يونيو لسنة 1978 في ولاية كاليفورنيا، وحظي بمشاركة لم يسبق لها مثيل، كان من شأنه فصل 75,000 من موظفي الولاية فضلاً عن تجميد العديد من مشروعات الخدمة الاجتماعية.

لئن دلَّ قصور تطبيقات الديمقراطية المباشرة في الأنظمة التقليدية على شيء، فإنما يدلّ على أن اللجوء إلى الحلول التلفيقية دون إحداث تغيير جذري في هيكل السلطة أمر يكشف زيف النظام السياسي والحاجة إلى الاستعاضة عنه بتغيير يمتد إلى بنيان السلطة ذاتها، وهذا ما سعت النظرية العالمية الثالثة إلى تحقيقه إعمالاً لمقولة «الشعب أداة الحكم».

مفترضات مقولة الشعب أداة الحكم

تتطلّع النظرية العالمية الثالثة بنظرة ريبة إلى السلطة، وترى أن الحرية مهددة إذا كانت في النهاية السلطة بيد حكومة بغض النظر عن مدى إخلاص الحكومة للجماهير الشعبية. فالحكومة تزول، وتحل محلها أداة حكم أخرى قد تستبد بالجماهير وتسلب منها حريتها. فالنظرية الثالثة تعرف السلطة بأنها كافة التصرفات الديكتاتورية التي تمارسها أدوات الحكم اليوم، والإمكانيات السلطوية التي تمتلكها أدوات الحكم هي التي سوف تنتقل إلى يد الجماهير بقيام سلطة الشعب.

ويستظل المجتمع الجماهيري بالقرآن شريعة له وذلك بتطبيق الحدود الكلية والعامة التي يتضمنها، ومنها الشورى فقد جاء القرآن بمبادىء الشورى والحرية والمساواة والعدالة وغيرها مما يتعلّق بنظام الحكم... جاء بها مبادىء عامة تتّسع عموميتها وتتقبل مرونتها أن تتشكّل صورتها ويتغيّر مضمونها تبعاً لمختلف البيئات في مختلف العصور.

أما كيف تطبّق النظرية الجماهيرية تعاليم القرآن في المجال السياسي، فيكون ذلك من خلال تطبيق الآية: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ أي لا يستأثر بها حاكم مستبد أو نائب أو طبقة بل كل يتشاورون في ما بينهم في رحاب «المؤتمرات الشعبية».

الديمقراطية المباشرة قوام سلطة الشعب

تقوم سلطة الشعب على الديمقراطية المباشرة باعتبار أن الجماهير كلما كانت حرة كانت قادرة على تقرير مصيرها بنفسها وقادرة على التعبير عن حاجاتها وإدارة شؤونها، وليس لأحد أن يحكم نيابة عنها.

واستطراداً للنظر المتقدم، يقوم مفهوم الديمقراطية للنظرية العالمية الثالثة على أنها مسؤولية وسيادة أفراد المجتمع وأن سيادة الشعب لا تتجزأ ولا يمكن التنازل عنها أو عن جزء منها. وعلى ذلك تتحقق سلطة الشعب بقيام المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية، ولا تقبل مشاركة جهات أخرى في السلطة لأن ذلك يعني وجود حكومة.

المؤتمرات الشعبية

يقصد بالمؤتمرات الشعبية أن «كل الشعب ينتظم في مؤتمرات يمارس من خلالها السلطة». فيقسم الشعب إلى مؤتمرات شعبية أساسية تبعاً للتقسيم الإداري للدولة، ويختار كل مؤتمر أمانة له، وتختار جماهير المؤتمرات الشعبية الأساسية لجاناً شعبية إدارية لتحل محل الإدارة الحكومية وتزاول نشاطها تحت رقابتها تحقيقاً لمضمون الديمقراطية من حيث هي «رقابة الشعب على نفسه» وهي في الآن ذاته تطبيق لمبدأ الشورى الذي يعني «إن على المهتدين أن يتشاوروا في أمرهم».

المؤتمرات الشعبية الأساسية

تنص المادة الأولى من القانون رقم 2 لسنة 1423م بشأن تنظيم المؤتمرات الشعبية على أن: «المؤتمرات الشعبية الأساسية هي النظام السياسي والإداري في الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، فهي التي تملك اتخاذ القرارات المنظمة لشؤون حياتها ولعلاقاتها مع غيرها من الدول، فالسلطة كل السلطة للشعب بالمؤتمرات الشعبية الأساسية استرشاداً بشريعة المجتمع» القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾.

وتنظّم المادة الثانية من القانون دائرة كل مؤتمر شعبي أساسي، فتنص على أن «يراعى في تحديد النطاق الجغرافي لكل مؤتمر شعبي أساسي أن يكون عدد السكان به يتراوح بين الحدين الأدنى والأعلى المقررين وذلك باستثناء المؤتمرات الشعبية الأساسية الواقعة في المناطق النائية التي تحددها اللائحة التنفيذية.

وعضوية المؤتمرات الشعبية الأساسية مقررة للمواطنين الذين أتمُّوا سن الرشد، كما تكون متاحة لحاملي الجنسية العربية من غير الليبيين إذا رغبوا في ذلك. ويستثنى من شرط بلوغ سند الرشد الطلبة والطالبات الذين اجتازوا مرحلة التعليم الأساسي.

وتعكس الصلاحيات المخولة للمؤتمرات الشعبية الأساسية مهام هذه المؤتمرات من حيث كونها قاعدة للشورى ولممارسة السلطة. فهي تختص بإصدار القرارات الآتية:

- إقرار القوانين في مختلف المجالات في الجماهيرية.
- وضع وإقرار الخطط الاقتصادية والميزانيات العامة.
- التصديق على المعاهدات والاتفاقيات المبرمة بين الجماهيرية والدول الأخرى.
- تحديد علاقة الجماهيرية بغيرها من الدول.
- وضع السياسات العامة في مختلف الشؤون.
- البتّ في شؤون السلم والحرب.
- اختيار ومساءلة أماناتها ولجانها الشعبية.

على أن القوانين واللوائح والقرارات التي تصدرها المؤتمرات الشعبية الأساسية لا تكون نافذة إلا بعد صياغتها من مؤتمر الشعب العام ونشرها في الجريدة الرسمية وذلك في ما عدا ما يكون ذا طابع محلي لا يتعارض مع قرارات نافذة للمؤتمرات الشعبية الأساسية.

ولكل مؤتمر شعبي أساسي «أمانة إدارية» يختارها أعضاء المؤتمر، وتكون أداته في صياغة ومتابعة قراراته، كما تتولى التنسيق مع أمانة مؤتمر الشعب العام في المسائل التنظيمية المتعلقة بالمؤتمر الشعبي الأساسي.

وتأكيداً لمعنى سيادة المؤتمرات الشعبية الأساسية وتبعية أماناتها الإدارية لها فإنه يحظر على أمناء المؤتمرات الشعبية الأساسية اتخاذ أي قرار أو إصدار أية توجيهات أو تعليمات بصفاتهم إلى أية جهة عامة كانت أو خاصة محلية أو أجنبية أو لأي عضو من أعضاء المؤتمرات الشعبية الأساسية إلا إذا كان ذلك تبليغاً لقرارات المؤتمرات الشعبية الأساسية.

هكذا يبين أن الأمانات لا تحكم نيابة عن الشعب، كما يحظر عليها ممارسة سلطة إملائية على أعضاء المؤتمرات الشعبية، فالمؤتمر هو الذي يملي قراره على الأمانة. ولكل مؤتمر شعبي أن يحاسب أمانته التي اختارها وتكون مسؤولة أمامه، وله أن يغيرها في أي وقت.

وظيفة المؤتمرات الشعبية، وجدول أعمالها

يوضح معمر القذافي أن المؤتمرات الشعبية هي التي تضع جدول أعمالها وذلك تطبيقاً للديمقراطية الحقيقية، لأن الشعوب فقط هي التي تعرف مشاكلها وتناقشها وتصدر فيها القرارات، ولا يمكن لفرد أو لمجموعة أفراد أن يضع لشعب كامل جدولاً يتضمن كل قضاياه. وتوطئة لإعداد جدول الأعمال تعقد المؤتمرات

الشعبية في أنحاء الجماهيرية جلسة وتقترح مواد جدول الأعمال، ثم تتولى الأمانة العامة لمؤتمر الشعب العام تسجيل هذه الاقتراحات العامة التي تخطر على المؤتمرات الأساسية، وتنسق بينها وتصوغها وتعيدها للمؤتمرات الشعبية بوصفها جدول أعمال موحداً شاملاً صنعتها المؤتمرات الشعبية.

جدول أعمال المؤتمرات الشعبية

هنا تجدر الإشارة إلى قسمين من جدول الأعمال:

أ ـ قسم يقترح من الأمانة العامة لمؤتمر الشعب العام، وهو ما يتعلق بالأمور ذات الصبغة الكلية التي تهم البلد ككل.

ب ـ قسم يضعه المؤتمر الشعبي الأساسي نفسه وهو ما يتعلق بالأمور التي تدخل في نطاق المؤتمر.

وظيفة المؤتمرات الشعبية

يجري التمييز في نشاط المؤتمرات الشعبية الأساسية بين نوعين من النشاط، القرارات والتوصيات.

ويقصد بالقرارات، ما يتخذه المؤتمر الشعبي من قرارات تخص منطقته، تعتبر قرارات نهائية تلتزم اللجان الشعبية المنبثقة عنه بتنفيذها، شريطة الا يؤثر هذا القرار على مصلحة الجماهير في مؤتمرات شعبية أساسية أخرى على نطاق القسم الإداري أو القطر ككل.

ويقصد بالتوصيات القرارات الصادرة عن المؤتمرات الأساسية والتي تتعدى مفعولها منطقة المؤتمر الشعبي الأساسي الواحد ويتطلب وضعها موضع التنفيذ اتخاذها من مؤتمرات شعبية أخرى وصياغتها في مؤتمر الشعب العام.

وهكذا تزاول المؤتمرات الشعبية وضع القوانين الوضعية، بمشاركة الشعب بأكمله من خلال هذه المؤتمرات.

ويكون صنع القانون في المؤتمر الشعبي بأن تعرض فكرة القانون على أعضاء المؤتمر. ويكون لجميع الأعضاء الحق في إبداء وجهة نظرهم ليصدر بعد ذلك قانون عام وجماعي من خلاصة آراء جميع المؤتمرات الشعبية. فوظيفة المؤتمر تتحصل في إقرار أو عدم إقرار جوهر القانون المعروض عليه أو روحه، وفي حالة الموافقة يتولى الخبراء القانونيون تحويل قرار الشعب إلى صيغة قانونية مفصلة في صورة مواد قابلة للتطبيق. ويعرض على المؤتمرات الشعبية الأساسية لإقراره في صيغته النهائية.

وتثير قضية صدور قرار المؤتمرات الشعبية بالأغلبية ومدى كفايته لإقراره في صيغة قانون لبساً بين المفكرين.

وقد أوضح العقيد القذافي أنه لا مجال لإعمال قاعدة الأغلبية بالنسبة للقرارات التي تصدر عن إجماع المؤتمرات الشعبية. فإذا اختلفت قرارات المؤتمرات الشعبية لا يحسم الخلاف طبقاً لقاعدة الأغلبية، «لأن الأخذ برأي الأغلبية نوع من الديكتاتورية الموجودة في العالم. ومعناها الأقلية دائماً مهزومة»، ولكن الديمقراطية الشعبية المباشرة تستوعب آراء كل الناس ولا يمكن أن يسقط رأي مؤتمر شعبي مخالف للمؤتمرات الأخرى. ففي حالة الخلاف يصاغ القرار شاملاً للرأيين، وهذه هي الديمقراطية الشعبية المباشرة وهذا يعني أن «تتخذ القرارات في المؤتمرات الشعبية الأساسية بأغلبية آراء الحاضرين، ويؤخذ في الاعتبار آراء الأقلية ويتم تدوينها». وهنا يبرز التساؤل حول ما إذا كانت هذه القاعدة تنطوي على إهدار لإرادة الأقلية.

ورداً على هذا التساؤل نقول: إن الإرادة الشعبية العامة هي التي تصنع القرار الشعبي الذي ينحاز للمصلحة العامة وتتجاوز المصالح الفردية المعبّرة عن النوازع الشخصية الأنانية. والقرار الذي ترضاه الأغلبية لا يحقق النفع لأصحابها وحدهم، ويحقق النفع للجميع بمن فيهم الأقلية ويمكن تفسير رفض الأقلية بأنه «مجرد تعبير عن مصالح حالية ولا تعني في الوقت ذاته رفض المصلحة العامة لأن أحداً لا يملك بعد قيم سلطة الشعب أن يفرض ما يحقق الصالح العام لكل الشعب».

وقد ورد بالكراسة رقم (8) حول كيفية الوصول إلى القرار في المؤتمرات الشعبية الأساسية ومؤتمر الشعب العام ما يلي:

«ينطلق بعض الناس من أنه يستحيل الوصول إلى اتفاق حول مسألة جماعية سواء في المؤتمرات الأساسية أو في مؤتمر الشعب العام وبالتالي أي قرار أو أي توصية لا يتوصل إليها إلا عن طريق الأغلبية. إذن ما الفرق بين الأغلبية هنا والأغلبية في النظام البرلماني.

1 ـ إن الأغلبية في النظام البرلماني أغلبية دائمة وثابتة فهي أغلبية ما دام المجلس النيابي تنتهي مدته والأقلية كذلك دائمة وثابتة طيلة مدة المجلس وكلاهما مرتبط بالأشخاص الطبيعيين أي النواب. بينما الأغلبية ليست دائمة وثابتة في النظام الجماهيري، مثال ذلك أن الأغلبية في القرار أو التوجيه (س) هي في مؤتمر شعبي أساسي ليست الأغلبية في القرار أو التوجيه (د). فالأغلبية أو الأقلية لا ترتبط بالشخص الطبيعي والذي يكون تارة في الأغلبية أو في الأقلية حسب الرأي الذي يتخذه بكل حرية من المسألة المعروضة عليه للنقاش.

2 ـ إن الأغلبية في كل القرارات من أدناها إلى أعلاها والأقلية هي الأقلية نفسها وفي كل القرارات من أدناها إلى أعلاها، وهي معروفة مسبقاً نتيجة النظام الحزبي وما يدور في الأروقة بينما عكس ذلك في النظام الجماهيري أن

الأغلبية غير معروفة والأقلية غير معروفة قبل اتخاذ القرار.

3 ـ إنه يستحيل التكتل وتجميع الأنصار في النظام الجماهيري. فالقرار ليس من حق مؤتمر شعبي واحد، بل كل المؤتمرات الشعبية وتصبح هنا الاعيب الكواليس غير ذات معنى.

صياغة القرارات:

ويتولّى مؤتمر الشعب العام صياغة قرارات المؤتمرات الشعبية دون إضافة أو حذف وتتحدّد بموجبها السياسة الداخلية والخارجية لمدة محددة، وتراقب اللجان الشعبية تنفيذها. وبذلك لا يتجاوز دور المؤتمر العام «استخلاص صيغة موحدة من قرارات وتوصيات المؤتمرات الشعبية الأساسية بحيث لا يتضمن الشكل الجديد للقرار إضافة أو انتقاصاً لمضمون ما وافقت عليه هذه المؤتمرات. وبحيث تكون كل أسس القرار قد أقرتها هذه المؤتمرات».

وتُبرز النظرية العالمية الثالثة، الفارق بين مؤتمر الشعب العام والمجالس النيابية، فالمؤتمر ليس سوى لقاء المؤتمرات الشعبية الأساسية واللجان الشعبية والمؤتمرات المهنية، وليس لقاء مجموع أعضاء أو أشخاص طبيعيين مثل المؤتمرات النيابية والمجالس النيابية. وهو لجنة صياغة قرارات المؤتمرات الشعبية وليس صانعاً لها وتقع على أعضائها من أمناء المؤتمرات الشعبية أو المهنية أو اللجان الشعبية مسؤولية تنفيذ قراراته في نطاق دائرتهم».

وهكذا يجري التأكيد بأن «مؤتمر الشعب العام ليس أداة حكم بعد قيام سلطة الشعب، فسلطة الشعب هي التي يباشرها الشعب بنفسه عن طريق مؤتمراته الشعبية الأساسية التي تعلن فيها الإرادة الشعبية الواقعية الحرة التي لا يقيدها قيد إلا وفقاً لما ترسمه لنفسها بإرادتها الحرة. فالجماهير في هذه المؤتمرات الأساسية هي وحدها أداة تشريع ولا تملك أي جهة أن تشرع للجماهير. فسلطة الشعب موزعة على كل فرد من أفراده في الجماهيرية العريضة ولا يختص بها فرد أن مجموعة، أياً كانت، والقول بغير ذلك يعيدنا إلى المجالس النيابية التقليدية التي تملك سلطة قمع إرادة الجماهير بما تصدره من قوانين تستهدف حماية الحكم الذي تعضده»..

الإدارة الشعبية

تناول القانون رقم 3 لسنة 1423م. رسم معالم الإدارة الشعبية التي تتولاها اللجان الشعبية، وهي حسبما تعرضها المادة الأولى من القانون «الأداة التنفيذية للمؤتمرات الشعبية»، وتنقسم إلى ثلاثة أنواع:

أ ـ لجان شعبية للمؤتمرات الشعبية الأساسية تتكوّن من أمنائها وأعضاء اللجان الشعبية النوعية.

ب ـ لجان شعبية عامة للقطاعات المختلفة وتتكوّن من أمينها وأعضاء اللجان الشعبية للقطاعات بالمؤتمرات الشعبية الأساسية.

ج ـ اللجنة الشعبية العامة وتتشكّل من أمينها وأمناء اللجان الشعبية العامة النوعية وأمناء اللجان الشعبية بالمؤتمرات الشعبية الأساسية:

وتشكّل هذه اللجان الشعبية بنية الإدارة الشعبية التي تقوم على فلسفة الديمقراطية المباشرة التي قوامها سلطة الشعب، وذلك بالتفصيل التالي:

تقدم بيان كيف أن الإدارة الشعبية يقصد بها اللجان الشعبية المختصة التي تصعدها أو تختارها المؤتمرات الشعبية لإدارة نشاط ما. وهي إدارة متميزة عن الإدارة الحكومية البيروقراطية وتعمل تحت إشراف المؤتمرات الشعبية

واللجان الشعبية التي تشكلها المؤتمرات الشعبية هي أداتها التنفيذية المنوط بها تنفيذ قراراتها، وليست سلطة منفصلة عن سلطة الشعب.

وهذا التكييف للإدارة الشعبية يستقيم ومفهوم السيادة في النظرية العالمية الثالثة، فسلطة الشعب كما بينا سابقاً لا تتجزأ وأي تجزئة لها هي تحطيم لها، وإنما تتجسّد السلطة والسيادة في الشعب من خلال المؤتمرات الشعبية. فالشعب بالتالي هو الذي ينشىء الأدوات المكلفة بتنفيذ سياسته، وتحت إشرافه ورقابته دون أن تشكل هذه الأدوات سلطة منافسة في ممارسة السيادة وفقاً للمنظور التقليدي للفصل بين السلطات.

التمييز بين مصطلحي السلطة والإدارة وبين مصطلحي التعبير والتنفيذ

تميّز النظرية العالمية الثالثة بين السلطة والإدارة وبين التعبير والتنفيذ.

وطبقاً لهذا النظر، يختلف إصدار القرار عن تنفيذه. فسلطة إصدار القرار من حق الجماهير العادية في المؤتمرات الشعبية وهي تعبر به عن حاجاتها ومشاكلها. أما الجهة أو الإدارة المنوط بها تنفيذ قرارات فيحتاج إلى الشخص أو الأشخاص الفنيين القادرين على تنفيذه، وتلك هي مهمة اللجان الشعبية. فالإنسان هو وحده القادر على التعبير عن أمانيه مما يقتضي أن تعبر الجماهير مباشرة عن أمانيها في ما تصدره من قراراتها في المؤتمرات الشعبية ثم تكلف اللجان الشعبية الفنية بتنفيذ هذه القرارات تحت إشراف المؤتمرات الشعبية. وعلى ذلك فلا يجب الخلط بين التعبير والتنفيذ، فتلك حيلة تلجأ إليها أدوات الحكم الديكتاتورية وتتوسل بها سنداً لانتزاع حق الجماهير في ممارسة سيادتها بإدعاء أن الجماهير غير قادرة فنياً على تنفيذ البرامج المترتبة على قراراتها السيادية. والصحيح ديمقراطياً أن المؤتمرات الشعبية تقرر واللجان تنفذ، والتنفيذ يفترض فيمن يقوم به توافر القدرة العلمية أو الفنية اللازمة لسلامة إجرائه. ولذا يتعين أن يكون أعضاء اللجان الشعبية من الوحدة الإدارية الصغيرة إلى اللجنة الشعبية العامة التي هي أعلى لجنة تنفيذية مؤهلين تأهيلاً مناسباً.

مقارنة بين النظرية العالمية الثالثة والعقد الاجتماعي لروسو

يلاحظ أن التمييز الذي تجريه النظرية العالمية الثالثة بين سلطة التشريع ووظيفة التنفيذ له ما يقابله عند روسو. فطبقاً لما سطره هذا المفكر ـ يتّسم القانون بخاصية أساسية هي خاصية ازدواج العمومية بمعنى أن تكون القاعدة العمومية عامة من حيث مصدرها وعامة من حيث محلها. والشعب لا يمكنه أن يباشر بنفسه كل الأمور، فهو يصدر قواعد عامة تنطبق على الكافة بغير تفرقة. وعمومية القاعدة هي التي تضفي عليها طابع التعبير عن الإرادة العامة. أما الوظيفة التنفيذية فهي تتجسّد في قرارات تخاطب حالات فردية وخاصة، ولذلك يجوز إسنادها إلى جهة تابعة للشعب صاحب السيادة لتتّخذ الخطوات التنفيذية للقاعدة العامة بغير تعديل أو إضافة.

وسطر روسو في مؤلفه العقد الاجتماعي قوله: «لا يحسن أن من يسن القوانين هو الذي يقوم بتنفيذها، أو أن تلفت هيئة الشعب انتباهه عن المسائل العامة لتوجهه نحو حالات خاصة، ذلك أنه لا يوجد أمر أكثر سوءاً من تأثير المصالح الخاصة على الشؤون العامة، وإساءة الحكومة استخدام القوانين هو شر أقل ضرراً من فساد المشرع، ذلك الفساد الذي هو نتيجة لا مفر منها للنظرات الخاصة. وتأسيساً على هذا النظر، يدين روسو ما أسماه بـ «الحكومة الديمقراطية» ويقصد بها ممارسة الشعب للسلطة التنفيذية، وقال قولته الشهيرة إنه: «لم توجد قط حكومة ديمقراطية ولن توجد أبداً، إذا وجد شعب من الآلهة سوف يحكم نفسه ديمقراطياً. إن حكومة بهذا الكمال لا تلائم الرجال». ويخلص روسو من هذا القول إلى الدعوة إلى إسناد السلطة التشريعية إلى الشعب والوظيفة التنفيذية إلى الأمير.

على النحو المتقدم، نجد أن روسو الذي يعده الفكر السياسي الغربي نبي الديمقراطية المباشرة يجري التمييز بين التشريع والتنفيذ ويسندهما إلى سلطتين منفصلتين.

وإذ تأخذ النظرية العالمية الثالثة بدورها بمبدأ التمييز بين التشريع والتنفيذ إلا أنها، على عكس الحال عند روسو، تدرجه في إطار السلطة الواحدة، أي سلطة الشعب المتجسدة في المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية بحيث لا تتجاوز اللجان الشعبية دورها كأداة تنفيذية تابعة للمؤتمرات الشعبية وخاضعة لمراقبتها ومحاسبتها.

وهذا النظر، يظهر كذلك الفارق بين مبدأ وحدة السلطة في الفكر الماركسي وبين النظرية العالمية الثالثة ـ ففي الفكر الأول، تتجسّد الوحدة في سلطة الحزب. أما في النظرية العالمية الثالثة فإنها تتجسّد في سلطة المؤتمرات الشعبية.

في ضوء ما تقدم تعرف اللجان الشعبية بأنها لجان إدارية تنفيذية، ليس لها صفة نيابية، تختارها المؤتمرات الشعبية من بين أعضائها لتنفيذ قراراتها في مجالات السياسة الداخلية والخارجية، وتكون مسؤولة أمامها عن ذلك ويكون لها

صلاحية عزلها واستبدالها وبهذا «تكون الإدارة شعبية والرقابة شعبية والديمقراطية هي رقابة الشعب على نفسه».

وتخضع اللجان الشعبية لنوعين من الرقابة:

أ - فهي تخضع للرقابة الشعبية التي تمارسها المؤتمرات الشعبية.

ب - كما تخضع للرقابة الثورية التي تمارسها اللجان الثورية والتي قد تسفر عن محاكمتها أمام الجماهير إذا ثبت أنها تتجاوز مهمتها وتتحول إلى حكومة تسن قرارات من عندها ولا تتقيد بقرارات المؤتمرات الشعبية أو تتراخى في تنفيذها أو تلتفت عن ترشيد اللجان الثورية لها.

وتكون مساءلة اللجان الشعبية أمام المؤتمرات الشعبية بمداهمة الجماهير لها وليس عن طريق اللجان الثورية وذلك حتى تعتاد الجماهير على تصحيح الانحراف بنفسها وتقرير مصيرها بنفسها، وحتى لا تتحول اللجان الثورية إذا مارست حق المساءلة إلى حزب يمارس السلطة نيابة عن الجماهير.

ومن جانب آخر، تخضع اللجان الشعبية بوصفها لجاناً تنفيذية إدارية للتجديد الدوري بعد مدة معينة. وذلك بهدف تفادي البيروقراطية وإسقاط العناصر غير الكفية بحيث يصاحبه تجديد للجهاز الإداري باستمرار ومده بعناصر قادرة فلا يبقى إلا الشخص الكفؤ الجدير بأن يقدم خدمة عامة في مقابل أن يوفر له المجتمع إشباع حاجاته.

وثمة ملحوظة تتصل بأسلوب تصعيد أمناء وأعضاء اللجان الشعبية، وبمدى الشبه بينها وبين أسلوب الانتخاب الذي نصادفه في الأنظمة النيابية.

وفي هذا الصدد يشير الشراح إلى وجود خلاف جذري بين الأسلوبين. فهو خلاف يستمد أولاً من الهدف الذي يتوخاه كل أسلوب. فالانتخاب ينطوي على معنى التنازل عن السلطة والإنابة في ممارستها، في حين أن التصعيد هو «مجرد تنظيم إجرائي تتطلبه خدمة الجماهير أو هو تكليف لمهام الخدمات العامة حيث تصعد الجماهير من بين صفوفها لجاناً شعبية أعضاؤها ممن هم أكثر قدرة على تحمل عبء الخدمة العامة لتنفيذ قرارات وتوصيات المؤتمرات الشعبية الأساسية». وبالتالي، تكون مباشرة المصعدين بهذا التكليف في إطار مفهوم سلطة الشعب بمعنى الالتزام الكامل لقرارات وتوصيات المؤتمرات الشعبية والبعد التام عن محاولة التسلط على الجماهير استناداً إلى ذاك التكليف.

ويضاف إلى ما تقدم أن الأسلوبين يختلفان من حيث طبيعة كل منهما. فالتصعيد يقوم على اعتبارات موضوعية، بينما يدور الانتخاب في إطار اللعبة الحزبية وما تفرزه من صراعات أو تحالفات أي على اعتبارات شخصية. ولذلك، يستمد التصعيد من هدفه كتكليف لتنفيذ إرادة الشعب معياره الموضوعي الذي يقتضي إفراز أكفأ العناصر وأصلحها لأداء هذا التكليف بمراعاة دعم سلطة الشعب

وتمكين الجماهير من تحقيق أهدافها.

وفي ضوء ذلك، يشير الشراح إلى مقومات موضوعية تبنى عليها عملية التصعيد تتحصل في ما يلي:

1 ـ توافر الأهلية العلمية.

2 ـ توافر الخبرة العملية.

3 ـ التفاني في خدمة المصلحة العامة.

4 ـ الإيمان بسلطة الشعب.

5 ـ المصداقية والنقاء الثوري.

ولا شك في أن الاعتبارات المتقدمة هي كلها اعتبارات موضوعية لا تراعي الاعتبارات الحزبية أو القبلية أو العشائرية أو الأسرية أو الفئوية إلخ... وهي اعتبارات تقوم على ضرورة التمييز بين «التعبير عن الإرادة وبين تنفيذها». فالتعبير عن الإرادة حق للشعب وحده لا يرد عليه تنازل أو تصرف، وينعكس في صورة القرارات والتوصيات الصادرة عن المؤتمر الشعبي. أما تنفيذ الإرادة فيكلف به أكفأ العناصر القادرة على إنجازها ويتم تحت سمع وبصر الشعب صاحب السلطة وفي إطار صور الرقابة التي تحوط بنشاط اللجان الشعبية مما يتعذر معه القول بأن هناك ثمة نيابة.

ولا شك في أن شيوع مناخ الديمقراطية المباشرة على كافة مستويات السلطة وفي مختلف مناحي نشاطها من شأنه النأي تماماً عن كل مظنة نيابية أو انتخابية في إطار النظرية الجماهيرية.

وقد تعيد عملية التصعيد إلى الأذهان أسلوب «الوكالة الإلزامية» كما تصورها روسو الذي يعتبر من غلاة المؤمنين بالديمقراطية المباشرة إلا أنه يعتقد باستحالتها في إطار الدولة الحديثة المترامية الأطراف، ومن ثم دعا إلى الأخذ بأسلوب «الوكالة الإلزامية» بديلاً عنها.

ويقصد بالوكالة الإلزامية وكالة يكون النائب بموجبها مزوداً بتعليمات محددة من ناخبيه وتنحصر مهمته في الجمعية النيابية في تبليغ تلك التعليمات إلى الجمعية. ويكون ملزماً في كل خطوة أن يقدم إلى ناخبيه حساباً عن أعماله، وهم يملكون عزله في أي وقت. وقد اقتبست الأنظمة الماركسية هذه الفكرة من روسو، وسجلتها في دساتيرها على نحو ما تقدم بيانه.

وقد تبدو المقارنة بين مفهوم الوكالة الإلزامية والتصعيد على قدر من الوجاهة، إلا أنه رُؤي بحق أن التطابق غير كامل بين النظرية الجماهيرية الثالثة وبين روسو. وذلك أن الوكالة الإلزامية كما تصورها روسو لا تقدم بديلاً أصيلاً لمثالب النظام النيابي، فضلاً عن أنها تفتقر إلى الضمانات المادية التي توفرها النظرية الجماهيرية لسلطة الشعب.

فمن ناحية تطرح النظرية الجماهيرية أسلوباً علمياً لتحقيق الديمقراطية المباشرة التي قدر روسو استحالة تحقيقها، وتقوم على مفهوم الشعب الواحد غير المنقسم إلى فئات أو طوائف أو أحزاب تنال من تلاحمه ووحدة أهدافه. وترتكز على قاعدة اقتصادية تتوخى المساواة بين أفراد الشعب في إطار مقولة «الثورة بيد الشعب» ومقولة «شركاء لا أجراء» وبهذا المفهوم لا تضع النظرية الجماهيرية حلاً لمشكل الديمقراطية المباشرة الذي يشكل الركن الأول لسلطة الشعب وإنما تسعى كذلك إلى تطبيق الإدارة الذاتية الشاملة بما يحول دون تحول أعضاء اللجان الشعبية المصعدين إلى أداة تسلط على الشعب. وذلك بعد أن أغفله روسو في تصوراته، كما عجزت الأنظمة الماركسية السابقة عن تحقيقه بالرغم من النص على مبدأ الوكالة الإلزامية في دساتيرها.

مراجع الدراسة

- السجل القومي.
- د. أحمد كمال أبو المجد: حوار المواجهة، دراسات حول الإسلام والعصر، كتاب العربي، أبريل، 1985.
- د. محمد أحمد خلف الله: الأسس القرآنية للتقدم، كتاب الأهالي.
- د. عصمت سيف الدولة: الاستبداد الديمقراطي.
- د. مهدي فضل الله: الشورى، طبيعة الحاكمية في الإسلام، دار الأندلس.
- رشيد رضا: تاريخ الأستاذ محمد عبده.
- خالد محمد خالد: الدولة في الإسلام.
- فهمي هويدي: الإسلام والديمقراطية.
- د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي الإسلامي.
- د. توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة.
- محمد الغزالي: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين.
- د. عبد السلام المزوغي: أزمة الحرية وانعكاساتها على حقوق الإنسان، طرابلس، 1985.
- د. عبد السلام المزوغي وآخرون: تطور الفكر السياسي، طرابلس، 1990.

● صالح علي صالح الزين(*)

الشورى وبعض التجارب المعاصرة
تجربة الجماهيرية

(*) أستاذ علم الاجتماع ـ جامعة قار يونس.

ملخص الورقة:

في إطار محاولة هذه الورقة سبر أغوار هذا الموضوع الذي يشكل بؤرة العلاقات الإنسانية في المجتمعات البشرية قاطبة، فإن هذه الورقة تتناول بالشرح والتفصيل والتحليل النقاط التالية:

1 - المفهوم الكلاسيكي للديمقراطية.

2 - رؤية نقدية لمفهوم الديمقراطية في المجتمعات الغربية المعاصرة (باعتبارها زعيمة العالم الحر كما تدّعي) وآلية تطبيقها.

3 - مفهوم الشورى في الإسلام وآفاقه الإنسانية.

4 - الشورى والديمقراطية المباشرة (تجربة الجماهيرية).

فالديمقراطية كمفهوم إنساني حظي بالاهتمام والدراسة من قبل المفكرين والفلاسفة الاجتماعيين منذ القدم والتراث الفكري للحضارات القديمة يكشف عن المحاولات الجادة لتطبيق هذا المفهوم، وذلك رغم التباين في أسلوب التطبيق. ولا شك أن تجربة «المدينة الدولة» في بلاد اليونان تمثّل أقدم التجارب الديمقراطية التي عرفها الإنسان. ولكن رغم كل ذلك فقد كانت هذه الديمقراطية ذات مضمون طبقي أرستقراطي، بمعنى أن فكرة التمييز بين السكان كانت المبدأ الذي يحكم الحياة العامة. كذلك كان الحال في «تجربة روما» الديمقراطية، حيث كانت ديمقراطيتها أقرب إلى الضرورة العملية منها إلى المبادىء الفكرية.

وقد اهتم المحور الثاني في هذه الورقة بإعطاء بسطة مختصرة عن طابع الديمقراطية الغربية المعاصرة باعتبارها النموذج الذي احتذته كافة النظم السياسية في العالم. وقد بدا جلياً أنها ديمقراطية نيابية، بمعنى أن السلطة والسيادة في الدولة يمارسها نواب عن الشعب الذي قام باختيارهم. وهذه الصورة لما يسمى

بالديمقراطية المعاصرة هي تزييف لإرادة الشعب الذي هو بيت القصيد في المسيرة التاريخية للبشرية. فالشعب بقي مغيباً ومهمشاً عن كافة القرارات المصيرية التي تشكل حياته. فغياب الإنسان عن مسرح اتخاذ القرار، ثم مراقبة تنفيذ ذلك القرار يعني أن الديمقراطية هي عبارة عن مفهوم فاقد للمحتوى أو المضمون الحقيقي.

وعندما يتعلق الأمر بالحديث عن الشورى كركيزة للديمقراطية في الإسلام (وهو المحور الثالث في هذه الورقة) فإنه حريّ بنا أن ندرك أن الإسلام قد جاء بديمقراطية (هي في رأيي وبكل تجرد وموضوعية علمية) فريدة من نوعها، ذلك أن البعد الإنساني شكل جوهر هذه الديمقراطية. فقد استطاع المسلمون الأوائل الذين طبقوا الشورى والتزموا بها (بكل ما تحمل تلك الكلمة من مضمون) أن يقيموا حضارة عريقة كان لها شأن كبير، حيث تركت بصماتها على جدار العلم والمعرفة الإنسانية. وما أن أصبح مفهوم الشورى مجرد شعار يتردَّد على ألسنة الحكام، حتى سادت روح الاستبداد والطغيان والتسلط، ومن ثم سادت روح التذمر واللامبالاة، ودخل العالم الإسلامي والعربي عموماً مرحلة الخمول والجمود، فهي المرحلة التي أطلق عليها العلاّمة العربي عبد الرحمن بن خلدون (منذ فترة من الزمن تربو على ستمائة عام) مرحلة الأفول والنكوص.

أما المحور الرابع في هذه الورقة فهو يتناول موضوع الشورى والديمقراطية المباشرة باعتبارها تجربة رائدة جاءت نتاجاً لثورة الفاتح العظيم 1969 إفرنجي، والتي لم تكن انقلاباً عسكرياً كما توهم الكثيرون ممن تابعوا أحداث هذه الثورة في مختلف أصقاع العالم، بل على العكس من ذلك لقد كانت إرادة تغيير شامل بكل ما تحمل هذه الكلمة من مضمون. ففي الربع الأول من عام 1977 إفرنجي أعلن عن قيام سلطة الشعب وقيام أول جماهيرية في التاريخ. فالديمقراطية المباشرة التي هي ركيزة النظام السياسي في الجماهيرية جاءت دعماً وسنداً ومعاضدة لمبدأ الشورى الذي تنص عليه شريعة المجتمع (القرآن الكريم). وما يميز تطبيق الشورى كركيزة لسلطة الشعب هو تفرد النظرية العالمية الثالثة بتقديمها لآلية فاعلة لتطبيق الديمقراطية المباشرة، وتتمثَّل تلك الآلية في وجود مؤتمرات شعبية تقرّر ولجان شعبية تنفذ. ولا يستطيع أحد أن ينكر أن الكتاب الأخضر بهذه الخطوة قد قدَّم الحل الأمثل لمشكلة الإنسانية المتمثلة في مشكلة أداة الحكم.

وخير دليل على منطقية وفعالية هذه الأداة الجديدة التي يقدمها الكتاب الأخضر أنها ليست فرداً ولا عشيرة ولا قبيلة ولا حزباً ولا طائفة، بل هي عموم الشعب، أي أن الأداة هي الشعب بكافة شرائحه الاجتماعية، ولكي تكتسي الديمقراطية المباشرة مضمونها الحقيقي. فقد جاء في الكتاب الأخضر بطرح منطقي عملي واضح للديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية التي تعتبر مكملة ومعاضدة ومساندة للديمقراطية السياسية، وذلك تطبيقاً لمقولة السلطة والثروة بيد

الشعب. وفي هذا السياق فإن النظرية العالمية الثالثة سجلت قصبة السبق على معظم التجارب الديمقراطية السابقة التي كانت في مجملها ذات محتوى سياسي محض.

الشورى وبعض التجارب المعاصرة (تجربة الجماهيرية)

في إطار محاولة هذه الورقة سبر أغوار هذا الموضوع الشائك والمهم، فإن هذه الورقة تتناول بالدراسة والتحليل النقاط التالية:

أولاً: مفهوم الديمقراطية في الفكر الكلاسيكي.

ثانياً: رؤية نقدية لمفهوم الديمقراطية في المجتمعات الغربية المعاصرة وآلية تطبيقها.

ثالثاً: مفهوم الشورى في الإسلام وآفاقه الإنسانية.

رابعاً: الشورى والديمقراطية المباشرة (تجربة الجماهيرية).

خامساً: الخاتمة.

أولاً ـ مفهوم الديمقراطية في الفكر الكلاسيكي:

يعتبر مفهوم الديمقراطية من المفاهيم القديمة جداً، حيث إنه قديم قدم الإنسان ذاته، وأن الفكر السياسي سبق كل صور وأشكال الفكر الإنساني، بعبارة أخرى يمكن القول بأن الديمقراطية بوصفها فكرة ونظام حكم ليست وليدة القرن العشرين ـ كما يتصور البعض ـ فقد وجدت فكرة الديمقراطية أول تطبيق لها في «دولة أثينا» حيث قامت بهذه «الدولة المدينة City State» أول تجربة ديمقراطية في التاريخ البشري[1]. وإنه لمن دواعي الاستغراب أن نجد أن الأنظمة المتناقضة اليوم تتخذ من الديمقراطية شعاراً لها. لكي توصف بأنها «أنظمة ديمقراطية»، ومن ثم فإن السواد الأعظم من بلدان العالم اليوم تدعي جدلاً بأنها بلدان ديمقراطية.

فظهور الطبقات المتصارعة بكل صورها الاستغلالية البشعة، وظهور عدم المساواة بين الناس دعا إلى وجود الكبح المادي والمعنوي ولخنق الحريات ولكي يمكن الإبقاء على عدم المساواة، ومن ثم انعدام العدل والانسجام داخل المجتمع البشري، وكل هذه العوامل نتج عنها ظهور مشكلة أو أزمة الديمقراطية بين مختلف المجتمعات البشرية[2]، ومن ثم فلا غرو أن الصراع من أجل تحقيق الديمقراطية أصبح ظاهرة مستمرة في كل بلدان العالم، وخلال العصور المختلفة، وحتى ظهور مفهوم الديمقراطية المباشرة الذي أصبح يفرض نفسه شيئاً فشيئاً في وقتنا الراهن، وعلى وجه التحديد في الثلث الأخير من هذا القرن، ومن منطق أن هذه الندوة العلمية تتمحور حول موضوع «نظام الشورى في الإسلام وعلاقته بالديمقراطية فإنه يبدو منطقياً في هذا السياق ضرورة التعرف على ماهية

الديمقراطية التي نشأت قبل انبلاج الإسلام، وذلك لكي يتسنّى لنا معرفة وتقدير أن ما جاء به الإسلام من نظام إنما هو شيء جوهري وفريد وغير مسبوق إليه.

وإذا أمكننا تتبع التطور العام للديمقراطية من خلال تحليل واستقراء أكبر النظم الديمقراطية القديمة والحديثة أمكننا التوصل أو التعرف على أبعاد الاختلاف والتباين في الأساليب التي استعملتها الشعوب للوصول إلى الديمقراطية، والديمقراطية كما هو معلوم هي كلمة يونانية مركبة من مقطعين أو لفظين هما: «ديموس Demos» ومعناها الشعب و«كراتوس Kratos» ومعناها سلطة أو حكم، وبذلك المعنى الحرفي للديمقراطية هو سلطة الشعب أو حكم الشعب، «فحكم الشعب بالشعب وللشعب» تلك هي العبارة الشهيرة التي قالها «ابراهام لنكولن A. Lincoln» وهي تعبِّر دون شك عن التعريف الكلاسيكي لمفهوم الديمقراطية.

وللديمقراطية مذهب فلسفي سياسي واجتماعي، كما أنها نظام من نظم الحكم التي عرفتها شعوب الأرض، فهي كمذهب فلسفي نادى به الفلاسفة منذ عهود سقراط وأفلاطون وأرسطو، وهي نظام للحكم بذلت العديد من المحاولات لتطبيقه منذ القدم في «روما وأثينا»، وفي غيرها من دويلات اليونان القديمة[3]، وقد وصف المؤرخ اليوناني الكبير «هيرودوت» في القرن الخامس (ق.م.) الديمقراطية «بأنها حكم الكثرة»، وذكر بعض الخصائص التي تميزها، وتتلخَّص في النقاط التالية:

1 ـ تكون الأغلبية هي المسيطرة على شؤون الحكم والإدارة.

2 ـ ينص هذا النظام على مسؤولية القائمين بالحكم، فهم يكونون موضع المساءلة والإدانة من جمهور المواطنين الذين لهم حق مراقبة ومناقشة الهيئات القائمة بالسلطة.

3 ـ تتحقَّق في ظل هذا النظام السياسي المساواة في الحقوق.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن هذه الخصائص التي نادى بها المؤرخ «هيرودوت Herodot» منذ عصور موغلة في القدم، ظلت من أهم مقومات النظرية الديمقراطية رغم تطور الفكر السياسي منذ عصر «هيرودوت» حتى الوقت الحاضر[4].

ويذهب الأستاذ عباس محمود العقاد إلى أن النظام الديمقراطي قد بدأ في مدينة «أسبرطة» من بلاد اليونان، ولم يبدأ في «أثينا» موطن الفلاسفة وأصحاب الدراسات الفكرية، وتقرير هذه الحقيقة مهم جداً للعمل بطبيعة النظام الديمقراطي الذي نشأ في ذلك الزمن، فهو نظام عملي قائم على ضرورات الواقع، وليس بالنظام الفكري القائم على توضيح المبادىء وتمحيص الآراء[5]. وقد تميَّزت هذه الديمقراطية بخاصيتين هما: الأولى أنها كانت ديمقراطية مباشرة، أي أن الشعب كان يشترك اشتراكاً مباشراً في حكم نفسه عن طريق ما كان يعرف باسم جمعية

الشعب «People Assembly»، والاشتراك المباشر يعني أنه لم يكن هناك نواب منتخبون بل كان حق الدخول إلى الجمعية والمشاركة في الحوار مسموحاً به لجميع أفراد الشعب المستوفين لشروط مباشرة الحقوق المدنية السياسية، ومما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أن الشعب اليوناني كان أول شعب يقيم صرح الديمقراطية المباشرة، فإن مفهوم الشعب في تلك التجربة كان مفهوماً «أرستقراطياً طبقياً»، حيث كانت فكرة التمييز الطبقي بين السكان هي التي تحكم نظام الحياة العامة، في المدينة الدولة «City State» في «أثينا».

فقد كان المجتمع الأثيني مقسماً إلى طبقتين هما «طبقة الأحرار وطبقة العبيد»، وكانت السلطة بيد الأحرار فقط دون العبيد لأنهم ليسوا من الشعب وليسوا بمواطنين، فالمواطنة تتطلب شروطاً معينة تتلخص في كون الشعب:

* مولوداً لأب وأم حرّين.
* أن يكون ذكراً، ذلك لأن النساء كن محرومات.
* أن يكون عمره عشرين عاماً.

أما الخاصية الثانية فهي أن هذه الديمقراطية لم تكن تعرف الحرية بمفهومها أو مضمونها الحديث، فلم تكفل للفرد أو الشخص حرية العبادة، وإنما كان عليه أن يدين بدين الدولة، وكان عليه أن يمتثل لقوانينها مهما كان فيها من ظلم أو جور بحقوقه وحرياته الشخصية، ومعنى ذلك أنه لم يكن مسموحاً للشعب بممارسة سلطة إصدار القوانين التي كان يمكن أن تحقق للمواطنين حريتهم الشخصية[6].

ولعلّ هذا ما حدا بالأستاذ عباس محمود العقاد إلى القول بأن تجارب الحكومات التي سمِّيت باسم الحكومات الديمقراطية في بلاد اليونان والرومان تدعونا إلى القول بأن الحكومة التي يتولاها الشعب بنفسه لم توجد بعد، بيد أنه من الجائز اعتبار هذه التسمية صحيحة، ويقصد بها أن الحكم الديمقراطي غير حكم الفرد المطلق وغير حكم الأشراف وغير حكم الكهان وغير حكم القادة العسكريين، وما إلى ذلك من ضروب الحكم التي ليس للشعب فيها نصيب يذكر[7].

وقد يتساءل البعض عن مدى وجود الأحزاب السياسية في المدن اليونانية في ضوء هذه التجربة الديمقراطية الفريدة التي نتحدث عنها والتي أضحت بصمة مشرقة في جدار المعرفة الإنسانية. فكما هو معروف أن المدن اليونانية كما سبق التنويه إليها كانت مقسمة إلى طبقتين اثنتين هما: «طبقة أرستقراطية وطبقة فقيرة، أو كما يشير الفيلسوف اليوناني «أرسطو» في وصفه للوضع الاجتماعي في بلاد اليونان آنذاك بأنها تتكون من مدينتين اثنتين هما: مدينة الفقراء ومدينة الأغنياء. وقد ذهب «أرسطو» إلى القول بأن أسباب الثورة راجع إلى الفقر، فالفاقة هي أم «الثورة» وعدم المساواة بالنسبة لأولئك الذين يبحثون عن المساواة تعتبر مصدراً دائماً للبحث عن التغيير[8].

مما تقدّم يتضح أن الديمقراطية في اليونان القديمة كانت من قبيل الإجراءات

والتدابير السياسية التي يستفاد بها من جهود العامة في أوقات الحرب على الخصوص، ولم تكن هذه الديمقراطية مذهباً قائماً على الحقوق الإنسانية، فهي على أية حال، إجراء مفيد وتدبير ضروري لاستقرار الأمن في الدولة، ولم يتغير معنى الديمقراطية حيث تعرض الفلاسفة للكتابة في أنواع الحكومات، واتضح أن المساواة التي تتردد في كتاباتهم إنما هي مساواة «وطنية» وليست مساواة «إنسانية» قصروها على أبناء اليونان ولم يشركوا فيها الغرباء أحراراً كانوا أم أرقاء[9].

أما في ما يتعلق بموقف الرومان من الديمقراطية فإنه يلاحظ أن الرومان لم يهتموا كثيراً بالشعب لأنه في نظرهم يمثّل الطبقة الدنيا، ولم يتقرر في دساتير المجالس الرومانية أن تتساوى جميع الطبقات في حقوق الانتخاب وحقوق الحكم، ولم يتوسعوا في حق «المواطنة» إلا نتيجة لتجدد الحاجة إلى الجند من العامة، فتكررت في «روما» أسباب الاعتراف العامة ببعض المبادئ الديمقراطية. لقد وصلت هذه الحقوق إلى الجنود الرومان بعد اتساع روما واحتياجاتها إلى الجيوش للدفاع والذود عنها من كل طامع.

لقد تمكّن شعب «روما» من الحصول على بعض الضمانات التي يعتمد عليها في مراجعة ذوي السلطان، وأصبحت موافقة وكلاء الشعب على الأحكام الكبرى لازمة في بعض التعديلات التي أدخلت على الشريعة الرومانية بعد ثورة الشعب أكثر من مرة، بيد أن تلك الضمانات كانت ذات طابع سلبي للمنع والوقاية لا للفعل والتوجيه، فقد بقيت مسألة التصرف في الأموال العامة والسياسة الداخلية والخارجية مقصورة أو حكراً على النبلاء وحدهم أو دون غيرهم من البشر[10].

فمن الواضح إذن أن الديمقراطية قديمها وحتى الحديث منها (كما سنرى في ما بعد) لم تقم على الحق الإنساني المعترف به لكل إنسان، ولكنها كانت إلى الضرورة العملية أقرب منها إلى المبادئ الفكرية المجسدة لحقوق البشر على أسس إنسانية، فلم تكن الديمقراطية عند الأمم القديمة تعني حكم الشعب بمعنى مباشرة الحكم من قبل الشعب بنفسه لولاية الأمور العامة، ولكنها كانت تعني أن الحكم لا ينحصر في يد فرد ولا في يد طبقة واحدة.

ثانياً ـ رؤية نقدية لمفهوم الديمقراطية في المجتمعات الغربية المعاصرة وآلية تطبيقها:

تعتبر الديمقراطية المعاصرة، وليدة تلك الفكرة القائلة بأن تجربة الديمقراطية المباشرة التي مورست في اليونان القديمة في ما عرف باسم «المدينة الدولة»، هي فكرة طوباوية خيالية لا يمكن تحقيقها في دنيا الواقع المعاش في الحاضر، ومن ثم فإن مسألة العدول أو الانصراف عنها ليست محل خيار، بل هي أمر حتمي واستجابة منطقية لمتطلبات التغير والتطور الذي تشهده مجتمعات العالم، وأمام هذا

الاعتقاد انصرف العلماء والمفكرون والفلاسفة وقادة الفكر السياسي إلى البحث عن الصيغ البديلة.

ولقد تمخّضت تلك الجهود عن وجود مجموعة من الأطر النظرية التي قد تبدو أنها مختلفة في شكلها ولكنها متحدة في المضمون الذي مؤداه، حق الشعب في انتخاب نواب عنه يمارسون السلطة السياسية والسيادة باسمه، وعلى هذا الأساس النظري تقوم الديمقراطية المعاصرة رغم اختلاف أشكالها وتباين أساليبها، فالديمقراطية المعاصرة هي ديمقراطية نيابية يمارس فيها شؤون السلطة نواب يقوم الشعب بانتخابهم كي يباشروا أمور السياسة والسيادة نيابة عنه.

الأنظمة النيابية:

فالنظام يسمى نيابياً إذا كان صاحب السيادة لا يمارسها بنفسه ولكن ينيب غيره في ممارستها، أي أنه على خلاف الحكم المباشر الذي يتولى فيه الشعب السلطة بنفسه، نجد هذا الشعب صاحب السيادة يلقي أعباء الحكم ومباشرة السلطة على هيئات يختارها ويترك لها مباشرة تلك السلطة، فالشعب لا يقرر بنفسه وإنما يقتصر على اختيار نوابه الذين سيقررون باسمه أو نيابة عنه[11]، وقد عرف البعض النظم النيابية بأنها تلك النظم التي جاءت بها الثورة الفرنسية عام 1870م واتخذتها أساساً لدساتيرها، وترتكز هذه النظم على مبدأين هما:

* مبدأ سيادة الأمة.
* مبدأ الحكومة النيابية.

أولاً ـ مبدأ سيادة الأمة:

لقد ظهرت فكرة السيادة في العصور الوسطى على لسان رجال الفقه الفرنسي، وذلك عندما كان الصراع محتدماً بين الملوك والأباطرة والبابوات، وعندما قامت الثورة الفرنسية وأصبح الشعب الفرنسي هو صاحب السلطة، ظلت فكرة السيادة قائمة بما لها من صفات الإطلاق والسمو وعدم القابلية للانتقال أو التجزئة ولكن بدلاً من نسبتها إلى الملك أصبحت السيادة ملكاً للشعب، مجسدة في البرلمان أو الجمعية النيابية المنتخبة.

وعلى هذا الأساس فإن الشعب ظل مغيباً في جميع الأحوال وأن كل ما فعلته الثورة الفرنسية هو استبدال هيئة منتخبة محل الملك، وكان حرياً بالثورة الفرنسية باعتبارها حدثاً تاريخياً مميزاً أن تأخذ بنظام الحكم المباشر ترسيخاً لمبدأ السيادة الشعبية والذي كان شعاراً للثورة الفرنسية في بداية تفجيرها، وعلى ما يبدو أن الدافع الرئيسي وراء اختيار النظام النيابي بدلاً من نظام الحكم الشعبي هو الرغبة في إبعاد جماهير الشعب عن السلطة وإبقائها حكراً في أيدي أفراد الغالبية من أعضاء الجمعية التأسيسية[12].

الانتقادات التي وجهت لمبدأ سيادة الأمة:

لقد تعرَّض مبدأ سيادة الأمة للعديد من الانتقادات اللاذعة من جانب فقهاء القانون والفلاسفة وعلماء السياسة ويمكن حصر تلك الانتقادات في النقاط التالية:

1 ـ إنه مبدأ استبدادي حيث يخلع صفة القداسة والحصانة على جزء من الشعب ـ مجسداً في ممثليه ـ فقط ويحسب هذه عن باقي الشعب، بعبارة أخرى أن الديمقراطية البرلمانية تحولت إلى ديمقراطية نيابية وعلى هذا فإن الأقلية هي التي تحكم وتسيطر وتصدر القرارات، ومن ثم فإن سيادة الشعب تعتبر ضرباً من الوهم والخيال.

2 ـ إنه مبدأ يجبر الإنابة والوكالة مما يؤدي إلى إهدار حقوق الأفراد وحرياتهم، ويترتب على ذلك أن الانتخاب لا يعد حقاً وإنما هو وظيفة، والحال هذه فإن القانون يستطيع أن يحدد شروطاً وضوابط يتحتم توافرها فيمن يريد التقدم للانتخابات، ومن هذه الشروط مثلاً التعليم والنصيب والمال أو الانتماء إلى طبقة من الطبقات الاجتماعية.

3 ـ إنه مبدأ يقوم على افتراض مجازي لا أساس له من الصحة، وليس له من سند علمي أو منطقي، وكما يقول العالِم الفرنسي دوجي في كتابه الموسوم: دروس في القانون العام، إنه نظرية مصطنعة، ومبرر افتراضه الوحيد هو استخدامه كسلاح بيد رجال الثورة الفرنسية، وذلك لإبطال أثر «نظرية الحق الإلهي وهدم نظام الملكية المطلقة» التي حدت بالملك «لويس الرابع عشر» إلى إطلاق قوله المشهور «أنا الدولة والدولة أنا».

4 ـ مبدأ سيادة الأمة يتعارض بشكل رئيسي مع نظام الديمقراطية المباشرة ومبدأ سيادة الشعب، وهو على ما يبدو أنه وجد خصيصاً لتبرير الحكم النيابي.

5 ـ ومن أهم الانتقادات التي وجهت إلى مبدأ سيادة الأمة هو اعتماده على نظرية الوكالة، فالنواب ـ كما يشير الدكتور المدني الصديق ـ هم وكلاء الأمة ويعبرون عن إرادة أفرادها، وهذا الأمر يتنافى مع كون الإرادة لصيقة بصاحبها ولا يمكن فصلها عنه، لأن الإرادة تفنى بانتقالها ولا يمكن لأي شخص أن يكون بدلاً عن غيره، أي أنه لا نيابة في مسألة الإرادة[13].

ويستخلص من جملة الانتقادات التي تعرَّض لها «مبدأ السيادة» أن هذه الانتقادات لا تنبع من حقيقة فساد المبدأ ذاته، بقدر ما ترجع إلى فساد النظام الذي التصق أو ارتبط به وهو «النظام النيابي»، وعليه فقد كان من الأنسب والأصدق أن تنصب تلك الانتقادات إلى ذات النظام الفاسد الذي استخدم «مبدأ سيادة الأمة» ذريعة لتبريره، وهذه القضية بشكل رئيسي هي ما شغل ذهن المفكر معمر القذافي عند صياغة مضمون النظرية العالمية الثالثة. فلقد قام مبدع النظرية العالمية الثالثة بتفنيد ودحض مضامين «التمثيل النيابي» باعتباره تغييباً للشعب

صاحب السيادة، وأن الديمقراطية الحقيقية لا تقوم إلا بوجود الشعب لا بوجود نواب عنه، وذلك كما سنرى بشيء من التفصيل في ما بعد عند الحديث عن أبعاد الشورى والديمقراطية كتجربة رائدة تقدمها الجماهيرية للإنسانية قاطبة.

ثانياً ـ مبدأ النيابة أو الحكومات النيابية:

تعرف الحكومة النيابية على أنها تلك الحكومة التي ينتخب فيها الشعب من وقت لآخر (أي في أوقات دورية ولمدة محدودة) نواباً عنه، ويقوم أولئك النواب بممارسة السلطة والسيادة نيابة عنه وباسمه[14]، وأبرز الخواص التي تتميز بها الحكومة النيابية هي:

* وجود مجلس منتخب من الشعب يباشر شؤون الحكم.
* استقلال هذا المجلس في مباشرة شؤونه عن الشعب.

فالنظام النيابي لا يقوم إلا إذا وجد مجلس منتخب من الشعب بكامله أو غالبيته، ومن ثم فإن المجالس المعينة لا تعتبر مجالس نيابية، ولا تدخل تحت أي نوع من أنواع الديمقراطية إلا إذا كانت غالبيتها قد جاءت عن طريق الانتخاب، وتتمثل أو تتجلى سلطة المجالس في مسألة إصدار القوانين واقتراحها ثم مراقبة السلطة التنفيذية في عملية تنفيذ القوانين، ومن ناحية أخرى فإنه وفقاً للأسس التي يقوم عليها المجلس النيابي هو عدم مشاركة الشعب لنوابه في شؤون الحكم، ومن ثم فإن أية مشاركة من الشعب للنواب في أي شأن من شؤون الحكم تعد أمراً باطلاً، وخرقاً للأسس والضوابط التي يقوم عليها هذا النظام، والتي تقضي بانفصال النائب عن الشعب، وانفصال الشعب عن النائب بمجرد أن يقوم بعملية انتخابه.

وتطبيقاً لمبدأ سيادة الأمة ـ وهي شخص معنوي ـ التي هي غير قابلة للتجزئة والانقسام، لأن النائب البرلماني يمثل الشعب بأكمله ولا يمثل دائرته الانتخابية التي رشحته، وبذلك تقام العزلة التامة بين النائب والشعب، ومما تجدر الإشارة إليه أن النظام النيابي لم يبق على صورته المشار إليها أعلاه وإنما مرَّ النظام بتغيرات هائلة استغرقت وقتاً طويلاً، وأهم التطورات التي لحقت بالنظام القيادي التقليدي ظهور الأحزاب السياسية، وظهور ما يسمى بالديمقراطية المباشرة، وأخيراً بروز ما يسمّى بالديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية.

والحزب هو عبارة عن جماعة أو طائفة من البشر يربط بين أعضائه قاسم مشترك يتمثل في الرؤية الواحدة أو المصلحة الواحدة أو الثقافة الواحدة أو العقيدة الواحدة أو المكان الواحد، وبمرور الزمن تتحول تلك الزمرة الاجتماعية إلى ظاهرة سياسية منظمة تسمى الأحزاب السياسية، وتمارس نشاطها السياسي من خلال التجربة البرلمانية، فلقد كان للأحزاب تأثير بالغ في تغيير معالم النظام البرلماني، حيث أصبحت قوائم المرشحين تعد من خلال الأحزاب القائمة كما أصبحت المجالس البرلمانية من حزب أو أحزاب الأغلبية، وقد أضحى النائب ممثلاً

للحزب وليس للشعب، والحكومة هي حكومة الحزب أو أحزاب الأغلبية وليس الشعب.

وبمرور الزمن تطورت التجربة الحزبية في ظل النظام البرلماني حتى اتخذت لها مكاناً مميزاً في النظم السياسية الحديثة والمعاصرة ولقد اتخذت الأحزاب صوراً وأشكالاً متباينة تتمثل في:

* نظام تعدد الأحزاب كما هو الحال في فرنسا مثلاً.

* نظام ثنائية الأحزاب كما في الولايات المتحدة وبريطانيا.

* نظام الحزب الواحد كما كان عليه الحال في روسيا ويوغوسلافيا ودول حلف وارسو سابقاً... إلخ.

وإذا كان المقام لا يتسع للحديث عن كل نمط من هذه الأنماط على حدة، فإنه حريٌّ بنا أن نشير هنا إلى أن الأحزاب السياسية أضحت تشكل العمود الفقري Back Bone للديمقراطية الحديثة، وهي تشكل صورة معظم الأنظمة السياسية القائمة في العالم، ولكن أمام فتور جذوة النشاط الديمقراطي، وأمام الهجوم الشرس الذي يتعرض له النظام النيابي من داخله وخارجه، وأمام الأزمة الحادة التي انحدر منها وإليها النظام النيابي اتجه مؤيدو هذا النظام إلى علاجه بوسائل إصلاحية تلفيقية بغية ترميم كيانه المنهار[15]، ومن صور هذا الترقيع أو العلاج ما يسمى بالديمقراطية «شبه المباشرة»، وهي لا تخرج في جوهرها عن مبدأ «التمثيل والنيابة»، ويعتبر الاستفتاء أهم صور هذا النظام.

والاستفتاء يعني طرح مشروع عمل تشريعي دستوري أو قانوني على الشعب لإبداء الرأي حوله إما بقوله بـ (نعم) أو برفضه بـ (لا) لم يعبروا في حقيقة الأمر عن إرادتهم، ولكنهم ألجموا بحكم مفهوم الديمقراطية الحديثة، ولم يسمح لهم بالتفوه إلا بكلمة واحدة وهي إما (نعم) وإما (لا)، وهذه الوضعية لا صلة لها بمفهوم الديمقراطية الحقيقي، بل هي أقسى نظام ديكتاتوري (وهذا ما سيتم توضيحه في وقت لاحق من هذه الورقة عند الحديث عن الشورى والديمقراطية المباشرة كما جاءت في تجربة الجماهيرية).

وإذا كانت الأحزاب وظهور ما يسمى بالديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية يمثل حجر الزاوية في سلسلة هذه التطورات، فكما سبقت الإشارة من قبل أن النظام النيابي هو أحد مظاهر النهضة في المجتمع الأوروبي الحديث، الذي شهد خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تحولاً من حالة الإقطاع الزراعي إلى الوضع البورجوازي التجاري ومن بعد الصناعي.

وقد صاحب هذا التحول سقوط الأطر المؤسسية للدولة الحاكمة القائمة على نظرية التفويض الإلهي القائلة بأن الملك هو ظل الله على الأرض وأنه مسؤول أمام الخالق عز وجل وحده وعلى الشعب واجب الطاعة المطلقة مهما كان في عمله من شذوذ أو مجانبة لروح العدالة، على أية حال لقد حل محله البرلمان (أي

المجلس النيابي) الذي أصبح أداة في يد الطبقة البورجوازية الجديدة، وهي القوة الاجتماعية الاقتصادية التي سيطرت فعلياً على مسرح الأحداث السياسية، وبمقتضى هذا التحول أصبحت البرلمانات أداة بيد الأغنياء، والحكومات هي حكومات الأغنياء، وبعبارة أخرى إن كل شيء أصبح بيد الأغنياء من سلطة وثروة وسلاح، أما الفقراء فليس لهم من الديمقراطية إلا الوقوف في صفوف أمام صناديق الاقتراع ليختاروا مع بداية كل دورة «برلمانية»، من الأغنياء من سيستغلهم، ومن هؤلاء الأغنياء من سيحكم باسمهم.

وهذا الوضع الذي قامت في ظله المجالس النيابية هو الوضع الذي يعزو إليه البعض السبب في أزمة النظام النيابي، وفي ظل هذه الأزمة ظهرت فكرة تدعو للمساواة الفعلية بين الأفراد ليس فقط على الصعيد السياسي، بل على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي أيضاً، فلا معنى لحرية التعبير إذا كانت دور الصحف وهيئاتها وشركاتها تسيطر عليها الطبقة الغنية، ومن ثم تسخرها لخدمتها ومصالحها، ثم ما قيمة حق الترشيح للجميع إذا كان الغني وحده القادر على خوض غمار معارك الانتخابات، وما قيمة حق الانتخابات للجميع إذا كانت حاجات الفقراء (وهم السواد الأعظم في أي مجتمع معلوم) بيد الأغنياء وهم الفئة القليلة المترفة.

وأول من نادى بضرورة الاهتمام بالديمقراطية الاجتماعية في العصر الحديث هم الاشتراكيون، حيث نص دستور الاتحاد السوفياتي (سابقاً) بعد قيام الثورة البلشفية عام 1917 على ضرورة تجسيد ذلك المضمون، والثورة البلشفية بهذا العمل تعتبر أول ثورة في القرن العشرين تدعو إلى قيام الديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية إلى جانب الديمقراطية السياسية، وإنسياباً مع هذا التوجه فقد عرفت الثورة البلشفية شعار حكم الطبقة العاملة، نقلت الملكية من يد الأموال إلى سيطرة الدولة، ولكن ما دام أمر الدولة بيد حزب الطبقة العاملة، والملكية بيد الطبقة العاملة، فإن الدولة عادت من جديد كأداة طبقية ديكتاتورية.

ثالثاً ـ مفهوم الشورى في الإسلام:

لم تهمل الأديان السموية أمر الديمقراطية، بل على العكس من ذلك جاءت محرضة عليها وعلى ضرورة ترسيخها بين الناس، وذلك على غرار ما نادى به الإنجيل والتوراة ثم القرآن الكريم باعتباره خاتم الكتب السموية، ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن الديمقراطية الإسلامية هي ديمقراطية أصيلة Genuine جاءت مع الإسلام ولم تسبقها الديمقراطية العربية كما كان يتوهم بعض الناس من المستشرقين وكتاب التاريخ من الأوروبيين. وكما يرى الأستاذ عباس محمود العقاد[16] فإن فضل الإسلام في تقدير وبلورة ديمقراطيته هو فضل غير مسبوق، ويفند الأستاذ العقاد دعوى أولئك المفكرين الذين يزعمون بأن الديمقراطية كانت حالة مألوفة عند العرب في جاهليتهم بحقيقة مؤداها أن العرب في الجاهلية

قد اختاروا الحكومات المختلفة المتمثلة في حكومة الفرد إلى حكومة الإقطاع إلى حكومة المشيخة إلى الحكومة العسكرية. والدليل على أن هذه الأنماط من الحكومات كلها مفروضة ولم تكن مختارة، إن الجمهورية هي النظام الوحيد الذي لم يعرف في عهد الجاهلية.

ولا ينكر أحد أن القبائل العربية في عهد الجاهلية عاشت في جوف الصحراء معيشة الحرية والطلاقة وبمنأى (أو بعيداً عن) الحكومات الساحلية أو الحكومات الداخلية في بعض الأحيان، ولكن هذه الحرية نعمت بها لأن أحداً لم يرد منعها ولم تكن لأحد مصلحة في تقييدها والاعتراض عليها فهي حرية واقعية، وليست بالحرية الفكرية المقصورة على مبادئها المقررة[17].

وأهم خاصية يتميز بها الإسلام عن غيره من الأديان الأخرى أنه لم يفصل بين الدين والدنيا، ومن ثم فإن الإسلام لم يجعل مسألة الحكم حكراً على فرد أو جماعة بعينها، بل جعل مهمة الحكم وتدبير شؤون المجتمع حقاً وواجباً تقع مسؤولية القيام به على جميع المسلمين، والشورى تعتبر دعامة أساسية من دعائم الحكم في الإسلام، والقرآن الكريم كدستور سموي للمسلمين يبين أن الشورى صفة لازمة لكل مسؤول حتى يكون بحق في ما يتولى من شؤونه مسلماً، وهي ثانية صفة من صفات المؤمنين في مرتبة إقامة الصلاة والاستجابة لأمر الله[18]، ونرى هذا المعنى متجسداً في قول الله تعالى: **﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾**[19].

فهذه الآية ـ وقد جاءت في معرض الحديث عن هؤلاء الذين أخطأوا من المسلمين بعد بدء القتال في غزوة أحد حيث كانت الهزيمة للمسلمين في هذه الغزوة ـ تدعو الرسول ﷺ إلى التسامح والتجاوز عما كان من هؤلاء وأن يتبع معهم المعاملة الرحيمة، تأسيساً أو على غرار ما فعل الله عز وجل معهم كما ورد في سورة آل عمران: **﴿إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان إنما استذلهم الشيطان ببعض ما كسبوا ولقد عفا الله عنهم إن الله غفور رحيم﴾**[20].

وتأمر تلك الآية الرسول ﷺ بأن يشاور أصحابه لا في أمور الجهاد وملاقاة الكفار والمشركين فحسب، بل في كل شؤون الحياة الدنيا، وأن عليه بعد المشورة أن يتخذ القرار المناسب متوكلاً على الله ودون اعتماد على سواه مصداقاً لقوله تعالى: **﴿فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾**[21].

لقد كان الرسول ﷺ مثلاً رائعاً للديمقراطية يشاور صحابته في ما ينوي القيام به من أعمال، ويسألهم الرأي في كل الأمور التي تعرض له حتى قال عنه أبو هريرة رضي الله عنه: «ما رأيت أحداً قط أكثر مشاورة لأصحابه من الرسول ﷺ»، هذا وكان الخلفاء الراشدون أمثلة صادقة في الديمقراطية. فبعد أن تمت بيعة أو مبايعة أبي بكر الصديق ليكون خليفة للمسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ

قال كلمته المشهورة: «أيها الناس إني وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ له الحق، والقوي ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله». وعندما تولى عمر بن الخطاب الخلافة قال: «ألا من رأى منكم فيَّ اعوجاجاً فليقومه»[22].

والجدير بالذكر هنا أن مسألة أمر الرسول ﷺ بالشورى هي في واقع الأمر أمر لحكام المؤمنين في الأجيال اللاحقة أو القادمة من بعده، والتنويه المشار إليه في الآيات الكريمة لما كان عليه الرسول من خلق قويم وحسن معاملة، يشكل نبراساً ومثالاً يجب أن يحتذي به الحاكم حين يشاور المسلمين، بمعنى أنه يجب عليه أن يقف منهم موقف المسامحة وسعة الصدر ولين الجانب، فواجبه ألا يضيق برأي ولا ينفر من خلاف، علاوة على ذلك فإن واجبه أن يهيىء الناس للحرية التامة من أجل إبداء الرأي بصراحة ووضوح في كل المشكلات التي تهم أفراد المجتمع، وهذه هي قمة الديمقراطية التي ينشدها كل إنسان.

ولقد وصف القرآن الكريم المؤمنين بالشورى، حيث ورد ذلك في آية تتحدث عن صفات عديدة للمؤمنين، حيث يقول المولى سبحانه وتعالى: ﴿**والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون**﴾[23]، والآية الكريمة لا تأمر بالشورى، ولكنها تقرر حقيقة هامة يجب أن تظل قائمة لكي تكون ديدناً ومنهاجاً للأمة التي ترنو للسعادة، وهذه الحقيقة تتمثل في ضرورة معالجة الأمة لمشكلاتها بمنطق التعاون والتكافل الفكري عن طريق مبدأ التشاور، لأنه الحل الأمثل لمشكلاتها ووضع الأمور في نصابها الصحيح[24].

وحيث إن الشورى تعتبر صفة لازمة لكل مسؤول في الأمة، وحيث إنها حقيقة ينبغي أن تظل قائمة بين المؤمنين، فهي إذن بلا جدال دعامة أساسية من دعائم الحكم في الإسلام، والشورى بمفهومها الشمولي تعني أن هناك مسؤولية جماعية وراء كل رأي أو قرار يستخلص من الشورى، وهذه المسؤولية تفرض على كل فرد في المجتمع أن يلتزم بتنفيذ ذلك القرار لأنه شارك في صنعه أو اتخاذه.

على العموم فإن الشيء الذي يجب أن يؤخذ في الاعتبار هنا هو أن الشورى باعتبارها ركيزة الديمقراطية في الإسلام ليست مطلقة كما يتوهم البعض، بحيث تمتد لكل الأمور، فالشورى واجبة فقط في ما ليس قطعياً مما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية، أما ما هو قطعي (أو محسوم أمره) فهو خارج عن دائرة أو نطاق الشورى.

ويتّضح مما تقدم أن شريعة الإسلام التي تحترم فيها حقوق الله وحقوق الإنسان كانت أسبق الشرائع إلى تقدير مفهوم «الديمقراطية الإنسانية»، وهي تلك

الديمقراطية التي يكتسبها الإنسان لأنها حق له يخوله أن يختار حكومته، وهي ليست حيلة من حيل الحكم لاتقاء شر أو حسم فتنة ما، ولا هي إجراء من تلك الإجراءات التي تلجأ إليها الحكومات لتيسير الانتفاع بخدمات العاملين وأصحاب الأجور. والمضمون الإنساني للديمقراطية الإسلامية يقوم على أربعة أسس هي[25]:

* المسؤولية الفردية،
* عمومية الحقوق وتساويها بين الناس،
* وجوب الشورى،
* التضامن بين أفراد الرعية على اختلاف طوائفهم وطبقاتهم.

وهذه الأسس تبدو واضحة جلية في القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية، وفي التقاليد المأثورة عن الخلفاء الراشدين، فالمسؤولية الفردية مقررة في الإسلام على نحو صريح، والقرآن متضمن للعديد من الآيات التي تحدِّد أنواع المسؤولية الفردية، فمن منظور الشريعة الإسلامية أن الإنسان لا يحاسب بذنب إنسان آخر، ويؤيد ذلك قول الله عز وجل: ﴿**ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾[26]، والإنسان غير محاسب بذنب آبائه وأجداده، وفي هذا يقول الباري القدير: ﴿**تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون**﴾[27].

أما موضوع عمومية الحقوق كركن أساسي من أركان الديمقراطية الإنسانية التي هي خاصية مميزة للديمقراطية الإسلامية فإن ذلك متجل في موقف القرآن الكريم من مساواة النسب ومساواة العمل ﴿**يا أيها الناس إن خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[28]، وكذلك قوله ﷺ «ليس لعربي على أعجمي ولا لقرشي على حبشي فضل إلا بالتقوى»، وقد وضحت التسوية بين الناس في الدعوة من قوله تعالى: ﴿**وما أرسلناك إلا كافة للناس**﴾[29]، أما مسألة الحكم بالشورى فالقرآن صريح في وجوبه في عدد من الآيات الكريمة منها قول الله عز وجل: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[30]، وقوله تعالى: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾[31].

ومن تمام المسؤولية الفردية تكافل الأمة في المسؤولية العامة، فالأمة قد تصاب جميعاً بضرر جناه عليها بعض أبنائها، ومن حق كل فرد أن يدفع الشر عن نفسه وعن غيره، والله تعالى يقول في محكم كتابه ﴿**واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة**﴾، فعلى كل فرد أن يبذل ما في وسعه لدرء الشر عن نفسه وعن مجتمعه.

تلك هي الأسس التي لا تقوم الديمقراطية ـ بكل ما تحمل تلك الكلمة من معنى ـ على غيرها في أي مجتمع معلوم وإذا وجدت أي أمة تؤمن بالمسؤولية الفردية والمساواة في الحقوق، وترفض استبداد الرأي في الحكم، وتتواصى بدفع الشر أو تتكامل في دفع الشر عنها، فإن مثل هذه الأمة تعتبر أمة ديمقراطية بغض

النظر عما تسمى به في مصطلحات السياسة غابرها وحاضرها، وفضل الديمقراطية الإنسانية (التي هي نتاج للديمقراطية الإسلامية) على الديمقراطية بوجه عام أنها لم تشرع استجابة لطلب أو خوف من غضب، بل على العكس من ذلك أنها شرعت وهي تغضب الأقوياء ولم يطلبها الضعفاء، فقد جاءت الديمقراطية الإسلامية بالكرامة الإنسانية إيماناً بالحق وكفراً بسلطان المال والاستغلال والقوة، فديمقراطية هذا حالها جديرة بأن تسمى «الديمقراطية الإنسانية» بكل ما تحمل هذه العبارة من مضمون، لأنها تقيم الحرية على حق الإنسان الذي لم يكن له حق ولا قوة، ولم تشرع الحرية والمسؤولية كضرورة لا محيص عنها، كما شرعتها من قبلها حكومات الأقدمين في بلاد اليونان والرومان وفي غيرها من الحضارات قديمها وحديثها حيث يكون التركيز دوماً على المضمون السياسي وإهمال المضمون الاجتماعي والاقتصادي الذي هو العمود الفقري للحياة الإنسانية.

وفي هذا الصدد يؤكد الأستاذ عباس محمود العقاد على أن الديمقراطية التي سادت في عهد الإسلام كانت متفردة على سواها من الديمقراطيات في نظرها للإنسان الذي كرَّمه الله على سائر المخلوقات، ويستطرد الأستاذ العقاد في تبيين مزايا ديمقراطية الإسلام بقوله: «إن المجتمع الذي يؤمن كل فرد فيه بهدايته، والاستماع لمن يهديه، لهو مجتمع غني بالديمقراطية الاجتماعية عن أي نظام من نظم الديمقراطية السياسية، لأن الأمة كلها في ذلك المجتمع حاكمة ومحكومة، آمرة ومأمورة، وناهية ومنهية، فلا محل لطغيان أو استبداد»[32]، فالديمقراطية في الإسلام هي بدون شك حققت إعجازاً لا حد ولا نظير له بين الديمقراطيات الأخرى، فقد كانت الأمور تطرح للتشاور بين الناس ويؤخذ بالرأي الصائب، وبغض النظر عن حاكم ومحكوم وغني وفقير، فالرأي السديد أو الصائب والجاد لا بد من أن يكون موضع الاعتبار من جميع أفراد الأمة.

إن الشيء الذي يجب أن يؤخذ في الاعتبار هنا هو أن الإسلام وإن قرر مبدأ الشورى كركيزة للديمقراطية، فهو لم يقرر شكلاً معيناً لتطبيقه، وهذا أكبر شاهد على عالمية الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان، فالشورى كما هو معلوم تعتبر أصلاً من أصول الحكم في الإسلام، ولا يقوم هذا الحكم بدون ذلك، بيد أن الصورة التي تعبر عن هذا الأصل لم تحدد تحديداً ملزماً لكل عصر، بل تركت المسألة للظروف ومقتضيات الأحوال[33]، لقد اكتفى الإسلام بذكر المبادىء والأسس التي تقوم عليها هذه الدولة من وجوب وحدانية الله والإيمان به، والإقرار بأن مصدر السلطة والتشريع إنما هو من عند الله خالق السموات والأرض، وقد جسد القرآن الكريم هذا المعنى في قوله تعالى: **﴿والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء إن الله هو السميع البصير﴾**[34]، وفي هذا السياق يستشهد الدكتور عبد الحميد متولي برأي الأستاذ الجليل علي عبد الرزاق (وهو أحد فقهاء الشريعة الإسلامية) الذي يرى أن الرسول ﷺ «ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة لدولة». ويستطرد الأستاذ علي

عبد الرزاق في توضيح هذه المسالة بقوله: «إن الرسالة لذاتها تستلزم للرسول نوعاً من الزعامة في قومه، والسلطان عليهم، ولكن ذلك ليس في شيء من زعامة الملوك وسلطانهم على رعيتهم، فلا نخلط بين زعامة الرسالة وزعامة الملك»[35].

وانسجاماً مع هذه المبادىء الإسلامية السامية فقد أقرت جماهير الشعب العربي الليبي في الملتقى العام للمؤتمرات الشعبية والنقابات والاتحادات والروابط المهنية ومؤتمر الشعب العام الذي انعقد في القاهرة في مدينة سبها في الثاني من شهر مارس عام 1977 إفرنجي بأن «القرآن الكريم هو شريعة المجتمع في الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى» كما أقرت بأن «السلطة الشعبية المباشرة هي أساس النظام السياسي في الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى» وأن الشعب يمارس سلطته عن طريق المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية والنقابات والاتحادات والروابط المهنية ومؤتمر الشعب العام.

ورغم كل هذه المبادىء الخالدة التي جاءت بها شريعة الإسلام السمحة فإن الحياة السياسية الإسلامية لم تكن في جميع العصور متمشية أو متطابقة مع هذه المبادىء الفكرية، الأمر الذي دعا العديد من المفكرين والنقاد إلى توجيه النقد اللاذع لتلك المبادىء واعتبار أنها لا تعكس مبادىء القرآن وأصوله في الحكم، بينما ذهب البعض الآخر منهم إلى اعتبارها غير إسلامية أصلاً.

رابعاً ـ الشورى والديمقراطية المباشرة (تجربة الجماهيرية):

لاحظنا في ما سلف كيف أن مسألة الدستور كانت الشغل الشاغل للمفكرين والفلاسفة الاجتماعيين باعتبارها القضية المركزية في الفكر الإنساني منذ أقدم العصور، ففي التجربة الديمقراطية القديمة تجربة «المدينة الدولة» في بلاد اليونان قامت الديمقراطية المباشرة على أساس حكم الشعب لنفسه، حيث كان بالإمكان جمع الشعب دفعة واحدة لمناقشة كافة الأمور المتعلقة بشؤونهم الحياتية، ولكن ما أن استحال جمع الشعب دفعة واحدة، حتى برزت إلى حيز الوجود من جديد مشكلة «أداة الحكم» التي يمكن بواسطتها إقامة سلطة الشعب، وعلى أنقاضها قامت ضروب مختلفة من نظم الحكم الديكتاتورية ـ الفرد والقبيلة والطبقة ـ في ثوب ديمقراطي زائف، فقد ظهرت الديمقراطية القائمة على التمثيل النيابي، والديمقراطية شبه المباشرة ـ وهي لا تخرج عن مبدأ التمثيل والنيابة ـ ثم أخيراً ما يسمى بالديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية التي أدت في نهاية المطاف إلى ظهور ديكتاتورية جديدة متمثلة في دولة الطبقة العاملة التي يقودها حزب الطبقة العاملة.

وإذا كانت الدولة العربية الإسلامية في بداية عهدها قد تميزت بنوع من الديمقراطية المؤسسة على مبدأ الشورى والمساواة بين كافة أفراد الشعب (أو المجتمع)، فإن الدول الإسلامية (العربية منها وغير العربية) هي بشكل عام ليست بأحسن من غيرها من شعوب الأرض، حيث إنها اليوم أبعد ما تكون عن

الديمقراطية بل هي في معظم الأحيان أقرب إلى الحكم الفردي المطلق المتسم بالاستبداد تارة وبالطغيان تارة أخرى، وعليه فقد بقيت مشكلة أداة الحكم المعضل الرئيسي والعقبة الكأداء التي تواجه البشرية قاطبة، فهي المشكلة التي يشتعل بسببها فتيل الحرب واستخدام العنف في الكثير من أصقاع عالمنا المعاصر، وهذه المشكلة هي ما عبر عنها الكتاب الأخضر بقوله: «أداة الحكم هي المشكلة السياسية الأولى التي تواجه الجماعات البشرية، وقد أصبحت هذه المشكلة خطيرة جداً بعد أن تكونت المجتمعات الحديثة، تواجه الشعوب الآن هذه المشكلة المستمرة، وتعاني المجتمعات العديد من المخاطر والآثار البالغة المترتبة عليها، ولم تنجح بعد في حلها حلاً جذرياً وديمقراطياً»[36]، وما تباين واختلاف الأنظمة التي تدعي الديمقراطية إلادليل قاطع على عمق المشكلة، وعمق الحلول التي قدمت لها.

والكتاب الأخضر يقدم الحل النظري الأمثل لهذه المشكلة حين يقول: «بما أن المشكل المستعصي في قضية الديمقراطية هو أداة الحكم التي عبرت عنه الصراعات الحزبية والطبقية والفردية، وما ابتداع وسائل الانتخابات والاستفتاءات إلا تغطية لفشل تلك التجارب الناقصة في حل هذه المشكلة، إذاً الحل يكمن في إيجاد أداة حكم ليست واحدة من كل تلك الأدوات محل الصراع، والتي لا تمثل إلا جانباً واحداً من المجتمع، أي إيجاد أداة حكم ليست حزباً ولا طبقة ولا طائفة ولا قبيلة ولا عشيرة، بل أداة حكم هي الشعب كله، وليست ممثلة عنه ولا نائبة (فلا نيابة عن الشعب والتمثيل تدجيل)، وإذا أمكن إيجاد تلك الأداة، إذن انحلت المشكلة وتحققت الديمقراطية الشعبية، وتكون الجماعات البشرية قد أنهت عصور الاستبداد والنظم الديكتاتورية وحلت محلها سلطة الشعب»[37].

والسبيل الوحيد الذي يمكن عن طريقه أو من خلاله ممارسة الشعب للسلطة السياسية وتحقيق الديمقراطية المباشرة هو المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية، وفي هذا الصدد يقول الكتاب الأخضر «ليس لسلطة الشعب إلا وجه واحد ولا يمكن تحقيق السلطة الشعبية إلا بكيفية واحدة وهي المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية، (فلا ديمقراطية بدون مؤتمرات شعبية، واللجان في كل مكان)... وبذلك تنحل مشكلة أداة الحكم بداهة، وتنتهي الأدوات الديكتاتورية، ويصبح الشعب هو أداة الحكم، وتحل نهائياً معضلة الديمقراطية في العالم.. إن هذه النظرة الجديدة تقوم على أساس سلطة الشعب دون نيابة أو تمثيل.. وتحقق ديمقراطية بشكل منظم وفعال غير تلك المحاولة القديمة للديمقراطية المباشرة المفتقرة إلى إمكانية التطبيق على أرض الواقع والخالية من الجديد لفقدانها للتنظيم الشعبي على المستويات الدنيا»[38].

ومفهوم الديمقراطية المباشرة من منظور النظام الجماهيري لا يعني فقط ممارسة الشعب للسلطة السياسية والإدارية ولكن المضمون الحقيقي يعني أيضاً ضرورة امتلاك الشعب لوسائل الإنتاج وسيطرته عليها لتحرير حاجاته من كل صور التحكم والاستغلال، وكذلك امتلاكه لوسائل الدفاع والأمن إقراراً لمقولة

السلطة والثروة والسلاح بيد الشعب. وقبل محاولة سبر أغوار المرتكزات التي تقوم عليها سلطة الشعب والديمقراطية المباشرة كما تطرحها النظرية العالمية الثالثة لا بد لنا من معرفة جوانب الزيف التي تكشف ألوان الحكم التي ترتكز عليها الأنظمة السياسية المعاصرة.

وقد عبَّر الكتاب الأخضر عن ذلك بقوله: «إن كافة الأنظمة السياسية المعاصرة في العالم هي نتيجة صراع أدوات الحكم على السلطة، وهذا الصراع قد يكون سلمياً أو مسلحاً كصراع الطبقات أو الطوائف أو القبائل أو الأحزاب أو الأفراد، ونتيجته دوماً فوز أداة الحكم، فرد أو جماعة أو حزب أو طبقة وهزيمة الشعب أي هزيمة الديمقراطية الحقيقية»، وحيث إن الأدوات المذكورة أعلاه تشكل وسيطاً بين السلطة والشعب وحيث إن الديمقراطية الحقيقية تتنافى كلياً وفكرة النيابة والتمثيل، فإن معرفة الكيفية التي ينظر بها المفكر معمر القذافي إلى المجالس النيابية والأحزاب تعتبر من الأمور الضرورية لفهم البديل الذي تقدمه النظرية العالمية الثالثة إلى العالم كسبيل لتحقيق الديمقراطية المباشرة.

أولاً ـ موقف الكتاب الأخضر من النظام النيابي:

يقوم فكر معمر القذافي على رفض كل الوسائل التي تحول بين الشعب وممارسة السلطة، ويصف الأنظمة السياسية التي تمارس هذا الأسلوب من الحكم بالديكتاتورية، فالمجالس النيابية كما هو معلوم تعتبر العمود الفقري للديمقراطية التقليدية الحديثة السائدة في العالم، فالنظام النيابي يقوم على أساس وجود نواب يمثلون الشعب، بانتخاب الشعب لهم في أوقات دورية معينة بحيث يعتبر هؤلاء النواب هم المعبرين عن إرادة الشعب، بعبارة أخرى إن النظام النيابي التمثيلي يعني تنازل الشعب عن سيادته وحقه في ممارسة السلطة، وإعطاء هذا الحق عن طريق الانتخاب أو التفويض إلى مجموعة قليلة من الأفراد، وهذه العملية تعتبر من وجهة نظر معمر القذافي حلاً تلفيقياً وتشويهاً لمفهوم الديمقراطية الحقيقية «المجلس النيابي يقوم أساساً نيابة عن الشعب وهذا الأساس ذاته غير ديمقراطي، لأن الديمقراطية تعني سلطة الشعب لا سلطة نائبة عنه... ومجرد وجود مجلس نيابي معناه غياب الشعب، والديمقراطية الحقيقية لا تقوم إلا بوجود الشعب نفسه لا بوجود نواب عنه»[39].

ولكي ندرك حقيقة هذه النظم ومدى تزييفها للديمقراطية يبدو لزاماً علينا معرفة الكيفية التي تتكون بها المجالس النيابية لتظهر لنا حقيقتها، فالمجلس النيابي إما أن يكون:

* منتخباً من خلال دوائر انتخابية.
* أو من خلال حزب أو مجموعة أحزاب.
* أو بالتعيين ـ وهذا النوع من المجالس لا يدخل تحت أي نوع من أنواع الديمقراطية.

وقبل الاستطراد في تشريح وتبيان كل كيفية «انتخابية» على حدة، فإنه حريٌّ بنا أن نشير إلى أهم الملامح المميزة للمجالس النيابية بشكل عام وهي:

1 ـ إن المجالس النيابية وجدت أصلاً لتمثيل الشعب، ولكنها في حقيقة الأمر لا تمثل إلا أقلية قليلة من عدد الشعب.

2 ـ إن القرارات التي تصدرها مجالس النواب بأغلبية القلة وهم أعضاء المجلس لا تعبر عن مصالح الشعب بقدر ما تعبر عن مصالح الأعضاء الذين أقروها.

3 ـ إن مجالس النواب لا تعتبر أسلوباً لتمثيل الشعب وإنما أسلوب لتمثيل القوى الاجتماعية والاقتصادية وهي الطبقة المسيطرة سياسياً، أي تمثيل الأغنياء فقط، أما الفقراء فليس لهم القدرة على خوض معارك الانتخابات، ذلك لأن النظام الانتخابي يقوم على أساس الدعاية والرشوة والتزييف، والتزوير لكسب الأصوات. وهكذا يتجلى أن المجالس النيابية بالإضافة إلى كون أنها أداة ديكتاتورية، فهي أيضاً أداة طبقية في الوقت عينه.

ولكي تضح حقيقة زيف المجالس النيابية فإنه لا بد لنا أن نشير إلى أن:

* المجلس المتكون من خلال دوائر انتخابية يتم اختياره عن طريق تقسيم الشعب إلى دوائر انتخابية لانتخاب ممثلين عنهم، وهذه العملية تعني أن العضو النيابي الواحد ينوب عن آلاف أو مئات الآلاف من الشعب من عدد السكان، وهذا يعني أن النائب لا تربطه أي صلة تنظيمية أو شعبية بالناخبين، حيث إنه بمجرد حصوله على أصوات الجماهير ينفصل نهائياً عنها وتنفصل عنه ويمارس هو بالنيابة عنها أمور السياسة والسيادة.

* المجلس المتكون من خلال الحزب. والمجلس المتكون على هذا النحو هو مجلس الحزب وليس مجلس الشعب، وهو نائب عن الحزب وليس عن الشعب والحكومة التي تشكل هي حكومة الحزب، والوزارة هي وزارة الحزب، أما المجلس المكون من ائتلاف مجموعة أحزاب فإن الأعضاء المكونين لهم هم نواب عن أحزابهم وليسوا نواباً للشعب، فالشعب ما هو إلا فريسة متصارع عليها من قبل تلك الأحزاب.

ونظراً للعيوب الفادحة التي تلازم النيابة وعملية الانتخابات، فقد لجأت الكثير من النظم إلى أسلوب تمويهي جديد سمي خطأ باسم «الأسلوب الديمقراطي المباشر»، ويقوم بشكل رئيسي على «مبدأ الاستفتاء الشعبي» أو «الاقتراح الشعبي»، وعلى الرغم من أن هذا الأسلوب يمثل خطوة متقدمة على طريقة الديمقراطية التقليدية الحديثة وذلك بمقارنته بنظام الانتخابات، فإن الكتاب الأخضر يرفضه رفضاً باتاً، ويعتبره تدجيلاً على الديمقراطية: «الاستفتاء تدجيل على الديمقراطية، إن الذين يقولون (نعم) والذين يقولون (لا) لم يعبروا في الحقيقة عن إرادتهم بل ألجموا بحكم مفهوم الديمقراطية الحديثة ولم يسمح لهم بالتفوه إلا بكلمة واحدة وهي إما (نعم) وإما (لا). إن ذلك أقسى وأقصى نظام ديكتاتوري

كبحي. إن الذي يقول (لا) يجب أن يعبر عن سبب ذلك، ولماذا لم يقل (نعم) وماذا يريد كل واحد، وما سبب الموافقة والرفض، والذي يقول (نعم) يجب أن يعلل هذه الموافقة، ولماذا لم يقل (لا) وماذا يريد كل واحد، وما سبب الموافقة والرفض»[40].

إن أسباب رفض الكتاب الأخضر لهذه الأساليب تكمن أساساً في النظام النيابي ذاته باعتبار أنه غير ديمقراطي، فالمجلس النيابي حكم غيابي، وأن التمثيل تدجيل، والديمقراطية تعني حكم الشعب لا حكم نائب عنه، ذلك هو موقف الكتاب الأخضر من المجلس النيابي، فما هو موقف الكتاب الأخضر من الحرية.

ثانياً ـ موقف الكتاب الأخضر من النظام الحزبي:

إن آخر تطور وصلت إليه الديمقراطية التقليدية المعاصرة هو قيام الأحزاب السياسية كأداة للحكم، الحزبية بكل صورها فكرة مرفوضة رفضاً باتاً من قبل الكتاب الأخضر ذلك لأن الحزبية إجهاض للديمقراطية «الحزب هو الديكتاتورية العصرية»، هو أداة الحكم الديكتاتورية الحديثة، إذ إن الحزب هو حكم الجزء للكل «وهو آخر الأدوات الديكتاتورية حتى الآن، وبما أن الحزب ليس فرداً فهو يضفي ديمقراطية مظهرية بما يقيمه من مجالس ولجان ودعاية بواسطة أعضائه.. فالحزب ليس أداة ديمقراطية على الإطلاق، لأنه يتكون إما من ذوي المصالح الواحدة.. أو الرؤية الواحدة.. أو الثقافة الواحدة... أو المكان الواحد، أو العقيدة الواحدة.. هؤلاء يكونون الحزب لتحقيق مصالحهم أو فرض رؤيتهم أو بسط سلطان عقيدتهم على المجتمع ككل»[41].

إذاً منطقياً وديمقراطياً لا يجوز للحزب أن يحكم الشعب باسم تحقيقه الصالح القومي، فأعضاء الحزب يسعون دوماً لتحقيق مصالحهم الخاصة كحزب وليس تحقيق الصالح العام، فهدفهم السلطة باسم تنفيذ برنامجهم الذي انتخبوا من أجله، والذي يبدو في شكله الظاهري أنه يخدم المصلحة العامة، لكن بمجرد تولي الحزب للسلطة فإنه يهتم برعاية مصالح أفراده المكونين له دون باقي أفراد الشعب، فيقوم بتشكيل مؤسسات الدولة السياسية والإدارية من بين أعضائه، فتصبح الحكومة هي حكومة الحزب، والمجلس مجلس الحزب، وبالتالي فإن الدولة التي يقوم فيها ذلك النظام هي دولة الحزب وليست دولة الشعب، لأن الحزب يمتلك الشرعية الفعلية التي تمكنه من الهيمنة على أجهزة الدولة.

وتتبع الأحزاب السياسية أساليب عديدة من أجل تحقيق مصالحها، فهي تعتمد على المناورات والمغالطات والدعاية واصطناع الشعارات دون ممارستها على أرضية الواقع المعاش، إن أغلب النظم الحزبية السائدة في العالم اليوم تمارس في الواقع عكس ما ترفع من شعارات، فهي على سبيل المثال ترفع شعار «القومية» ولكنها تمارس في الواقع الطائفية والقبلية والعشائرية، وترفع شعار «الحرية»، ولكنها في الواقع تمارس العنف والاستبداد، وترفع شعارات «الاشتراكية» ولكنها في الواقع تمارس الاستغلال، وعلاوة على ذلك فإن الأحزاب السياسية في

صراعها مع بعضها بعضاً على السلطة تحتاج إلى أموال طائلة لتمويل نشاطاتها وبرامجها، ولكي تكسب رهان الصراع على السلطة، فإنها كثيراً ما تلجأ إلى مؤسسات مالية سواء في الداخل أو في الخارج، لكن الحقيقة التي لا مراء فيها أن هذه المؤسسات المالية لا تدفع دون مقابل، وهذا يعني أنها تعمل على احتوائها لخدمة أغراضها الخاصة مستغلة حاجتها للمال، «ففي الحاجة تكمن الحرية»، ولقد استغل الاستعمار بذكاء وفطنة هذه الظاهرة أسوأ استغلال، ومن ثم تحولت الكثير من الأحزاب ـ سيما في العالم النامي «أو في المجتمعات النامية» ـ إلى أحزاب تابعة وعميلة، «فالأحزاب يمكن شراؤها أو ارتشاؤها من الداخل أو من الخارج»[42].

والمعارضة في النظام الحزبي هي في حقيقتها ليست رقيباً شعبياً على سلطة الحزب الحاكم من جانب الحزب المعارض، ولكنها متربصة لصالح نفسها لكي تحل محله في السلطة، أما الرقيب الشرعي وفق هذه الديمقراطية الحديثة، فهو المجلس النيابي الذي غالبيته هم أعضاء الحزب الحاكم، أي رقابة من حزب السلطة، والسلطة من حزب الرقابة، وهكذا يتضح بطلان وزيف النظرية الحزبية من أساسها، فليس لها من مبرر يبررها غير سرقة سلطة الشعب، «فالحزب يمثل جزءاً من الشعب وسيادة الشعب لا تتجزأ»، «والحزب يحكم نيابة عن الشعب، والصحيح لا نيابة عن الشعب».

البديل الذي يطرحه الكتاب الأخضر لحل مشكلة أداة الحكم:

مما تقدم يمكن القول بأن المجتمعات البشرية تعيش حالة صراع مدمر، وهذا الصراع وإن كان يختلف في طبيعته من مجتمع لآخر، فإن نتيجته واحدة، وهي تدمير المصالح العليا للمجتمع، وفي غياب الشعب صاحب المصلحة الحقيقية في السلطة، فإن الصراع يحتدم يوماً بعد يوم وفي مختلف بقاع العالم.

وهذه الصورة القائمة لوجه المجتمع السياسي تعزز وتؤكد بشكل قطعي مقولة الكتاب الأخضر التي تقول «ليس للديمقراطية إلا أسلوب واحد ونظرية واحدة.. وما تباين واختلاف الأنظمة التي تدعي الديمقراطية إلا دليل على أنها ليست ديمقراطية.. ليس لسلطة الشعب إلا وجه واحد ولا يمكن تحقيق السلطة الشعبية إلا بكيفية واحدة... وهي المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية (فلا ديمقراطية بدون مؤتمرات شعبية، واللجان في مكان)»[43].

إن ما يميز المفكر معمر القذافي عن غيره من المفكرين والكتاب والفلاسفة هو تفرده بنظرية ثاقبة لمعاناة الإنسان في كل مكان، وهذه النظرة الشمولية تجعل دوره لا يقتصر على تشريح مشاكل المجتمع ووصف الداء، ولكنه يذهب إلى أبعد من ذلك، حيث يقوم بإعطاء مواصفات للدواء الناجع، وعليه فإنه لا يرفض النظم السياسية لمجرد الرغبة في الرفض، ولكنه يقدم البديل المناسب الذي يرى فيه خلاصاً لتعاسة الإنسان وشقائه أينما كان، والبديل عنه المفكر معمر القذافي ليس النخبة ولا الطبقة ولا الطليعة ولا القبيلة ولا الحزب... إلخ، ولكنه الشعب في

مجموعه، على أن يقسم الشعب في كل مدينة وقرية إلى مؤتمرات شعبية أساسية تقوم بصنع القرار، ولجان شعبية إدارية تقوم بتنفيذ قرارات الشعب، وتصعد من قبل المؤتمرات الشعبية الأساسية.

أسس النظام الجماهيري

النظام الجماهيري هو نموذج لمجتمع إنساني جديد يقوم أساساً على أطروحات الكتاب الأخضر، وهذه الأطروحات تتمحور حول حقيقة أن السلطة والثروة والسلاح بيد الشعب، ولكي نستوعب آفاق هذه الأسس فإنه يتعين علينا شرح وتبيان حيثيات كل أساس من هذه الأسس على حدة حتى تتضح لنا معالم الصورة المشرقة للمجتمع الإنساني المنشود.

أولاً ـ الديمقراطية الشعبية المباشرة:

النظام الجماهيري يقوم على إقرار مبدأ «السلطة الشعبية» بكل ما يتضمنه هذا المبدأ من سلطة اتخاذ القرار ومراقبة تنفيذه، وهذا يعني أن كل مواطن ملزم بشكل مباشر بتحمل مسؤولياته في هذه السلطة، ولا يجوز مطلقاً أن ينوب أحد عن الآخر في كل ما يتعلق بأمور التشريع والسيادة والواجبات الوطنية التي تمليها مستلزمات المواطنة.

فإعلان قيام سلطة الشعب الصادر في الثاني من شهر مارس عام 1977ف، بالقاهرة بمدينة سبها في الفقرة الأولى منه ينص على أن:

1 ـ الاسم الرسمي لليبيا هو الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية، ويلاحظ في هذه الفقرة أن «مصطلح الجماهيرية ـ الاسم السياسي للدولة الجديدة التي تطرح أسسها العامة وثيقة إعلان سلطة الشعب ـ هو اسم جديد يدخل لأول مرة قواميس السياسة، وهو بدون شك مصطلح له مضمون يختلف عن مضمون مصطلح الجمهورية الذي هو نتاج التنظيم السياسي للثورة الفرنسية.

2 ـ إن السلطة الشعبية المباشرة هي أساس النظام السياسي في الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية، فالسلطة للشعب ولا سلطة لسواه، ويمارس الشعب سلطته عن طريق المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية والنقابات والاتحادات والروابط المهنية ومؤتمر الشعب العام.

فوثيقة إعلان قيام سلطة الشعب هي إذاً تاريخية هامة لأنها تضفي مضموناً جديداً على نظرية «الديمقراطية المباشرة» وبالتالي تجعل من مبدأ «السيادة الشعبية» حقيقة واقعية مدركة، وهكذا يصبح وجود الأحزاب والمجالس النيابية لا مبرر له، فجميع هذه المؤسسات فقدت شرعية وجودها بمجرد حل قضية السلطة، فالكتاب الأخضر يدين حكم المجالس النيابية والأحزاب ليس فقط لكون أن هذه

الأدوات عوامل تفكك اجتماعي، بل لأنها طمس وتغييب للديمقراطية الحقيقية، «فالمجالس النيابية هي العمود الفقري للديمقراطية التقليدية الحديثة السائدة في العالم، والمجلس النيابي تمثيل خادع للشعب والنظم النيابية حل تلفيقي لمشكلة الديمقراطية، المجلس النيابي يقوم أساساً نيابة عن الشعب وهذا الأساس ذاته غير ديمقراطي، لأن الديمقراطية تعني سلطة الشعب لا سلطة نائبة عنه.. أصبحت المجالس النيابية حاجزاً شرعياً بين الشعوب وممارسة السلطة، حيث عزلت الجماهير عن ممارسة السلطة واحتكرت السيادة نيابة عنها، ولم يبق للشعب إلا ذلك المظهر الزائف للديمقراطية المتمثل في الوقوف في صفوف طويلة لوضع أوراق التصويت في صناديق الانتخابات»[44].

وبعد هذا الرفض والإدانة الصارخة لجميع أدوات الحكم ذات الصبغة الديكتاتورية، القديم منها والمتمثل في حكم الفرد والعشيرة والقبيلة، والحديث منها والمتمثل في الطبقة والمجلس النيابي والحزب، فإن الطريق أصبح واضحاً أمام الشعوب وأنه لا محيص عن «درب الديمقراطية الشعبية»، وآلية تحقيقها هي المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية، حيث: «يقسم الشعب إلى مؤتمرات شعبية أساسية ويختار كل مؤتمر أمانة له. ثم تختار جماهير تلك المؤتمرات الشعبية الأساسية لجاناً شعبية إدارية لتحل محل الإدارة الحكومية، فتصبح كل المرافق في المجتمع تدار بواسطة لجان شعبية، وتصير اللجان الشعبية التي تدير المرافق مسؤولة أمام المؤتمرات الشعبية الأساسية التي تملي عليها السياسة وتراقبها في تنفيذ تلك السياسة، وبهذا تصبح الإدارة شعبية والرقابة شعبية وينتهي التعريف البالي للديمقراطية الذي يقول (الديمقراطية هي رقابة الشعب على الحكومة) ليحل محله التعريف الصحيح وهو (الديمقراطية هي رقابة الشعب على نفسه)»[45].

وهكذا يتضح أن المؤتمرات الشعبية الأساسية هي مؤسسات شعبية تمارس وظيفة سياسية تشريعية إدارية تتمثل في اختيارها لأعضاء اللجان الشعبية وممارسة الرقابة الإدارية عليها، كما تقوم بإصدار القوانين والتشريعات المنظمة لحياة المجتمع.

واستكمالاً للهيكلية السياسية لسلطة الشعب القائمة على مبدأ «الديمقراطية المباشرة» فإنه حريٌّ بنا أن ندرك أن جميع أعضاء المؤتمرات الشعبية ينتمون وظيفياً أو مهنياً إلى فئات وشرائح مختلفة، وتشكل الفئات والشرائح مؤتمرات شعبية مهنية خاصة بهم علاوة على كونهم مواطنين أعضاء في المؤتمرات الشعبية الأساسية واللجان الشعبية. إن ما تتناوله المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية يرسم في صورته النهائية (في مؤتمر الشعب العام) الذي تلتقي فيه أمانات المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية، وإن ما يصوغه مؤتمر الشعب العام الذي يجتمع دورياً أو سنوياً يطرح بالتالي على المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية ليبدأ التنفيذ من قبل اللجان المسؤولة أمام المؤتمرات الشعبية الأساسية»[46]، ومؤتمر الشعب العام ليس مجموع أعضاء أو أشخاص طبيعيين كالمجالس النيابية،

إنه لقاء المؤتمرات الشعبية الأساسية واللجان الشعبية.

إن التركيبة السياسية لسلطة الشعب في النظام الجماهيري والقائمة على أساس مؤتمرات شعبية تقرر ولجان شعبية تنفذ لا تعطي لمؤتمر الشعب العام إلا اختصاصات فنية بحتة تتمثل في الصياغة والتنسيق والربط والتنظيم، وحوصلة قرارات المؤتمرات الشعبية. أما ما يصدر عن هذا المؤتمر من أعمال سياسية أو إدارية أو تشريعية فهي تأتي لتنفيذ قرارات وتوصيات المؤتمرات الشعبية الأساسية في جلسات انعقادها السابقة لمؤتمر الشعب العام.

ثانياً ـ ملكية الشعب الاشتراكية:

إن الديمقراطية السياسية كإنجاز حضاري لم يسبق له نظير في تاريخ البشرية، ستبقى بدون مضمون إذا لم يتوافر لها المناخ الاشتراكي الذي يعتبر دعماً وسبباً رئيسياً في نجاح هذه التجربة الرائدة، ففي النظام الجماهيري يتكامل البناء السياسي ويتطابق مع البناء الاقتصادي، أي أن البناء الديمقراطي يتلاحم مع البناء الاشتراكي، فكلاهما يكمل الآخر.. فالسلطة للشعب والملكية للشعب، ولقد أدرك الكتاب الأخضر هذه الحقيقة الهامة، وأكد أنه على الرغم من تنظيم المجتمع على أسس متقدمة من الديمقراطية الشعبية المباشرة، فستبقى ديمقراطية شكلية صورية لا معنى لها ولا أثر لها على حرية الإنسان ما لم يتحرَّر الإنسان من الاستغلال في جميع صوره.

ومن هنا تنبثق الحاجة إلى ضرورة تنظيم المجتمع الجماهيري الجديد على أساس من الاشتراكية الحقيقية التي تنتفي فيها كل علاقات الاستغلال ومظاهر الرق الاقتصادي، بحيث لا يوجد طرف قوي مستغل يمارس الحكم والسلطة والسيادة، وطرف ضعيف مستغل محكوم، فالاشتراكية الجديدة التي يطرحها الكتاب الأخضر لإقامة المجتمع الجماهيري تهدف إلى إقامة ملكية الشعب بهدف توزيع الثروة توزيعاً عادلاً بين كافة أفراد المجتمع، وذلك وفق القواعد والأسس التالية:

1 ـ لا يجوز في ظل المجتمع الاشتراكي الجديد لأي فرد من أفراد المجتمع أن يحوز على حصة من ثروة المجتمع أكثر مما ينتج، وفي حدود إشباع حاجاته الأساسية، ودون استعمال أو استغلال لجهد الغير.

2 ـ ضرورة تحرير جميع حاجات الإنسان الأساسية من كل مظاهر الاستغلال والرق الاقتصادي، وذلك عملاً بمبدأ «في الحاجة تكمن الحرية»، فحرية الإنسان تعتبر ناقصة إذا تحكم شخص آخر في حاجته، فالحاجة قد تؤدي إلى استعباد إنسان لإنسان آخر، والاستغلال سببه الحاجة، فالحاجة مشكل حقيقي، والصراع ينشأ من تحكم جهة ما في حاجات الإنسان»[47]. وحيث إن هدف المجتمع الاشتراكي الذي يبشر به الكتاب الأخضر هو سعادة الإنسان التي لا تتحقق إلا في ظل الحرية المادية والمعنوية، فإن تحقيق هذه الحرية

يتوقف على مدى امتلاك الإنسان لحاجاته امتلاكاً شخصياً ومضموناً مقدساً، والحاجات الشخصية تتمثل في المسكن والمركوب والمعاش والمأكل والمشرب وما إليها.

3 ـ ضرورة تطبيق مبدأ «شركاء لا أجراء»، «فكما هو معلوم أن أهم خصائص الأنظمة الاقتصادية السائدة الآن في العالم هو نظام الأجور الذي يجرد العالم من أي حق في المنتجات التي ينتجها سواء أكان الإنتاج لحساب المجتمع أم لحساب منشأة خاصة»[48]. إذاً «المشكل الاقتصادي لم يحل بعد في العالم، فالمحاولات التي انصبت على الملكية لم تحل مشكلة المنتجين حيث إنهم لا يزالون أجراء رغم انتقال أوضاع الملكية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار»[49].

وعليه فإن إقرار الكتاب الأخضر لمبدأ «شركاء لا أجراء» كمبدأ لا محيص عنه لإحلال العدل والمساواة في العلاقات الإنتاجية في المجتمع الاشتراكي الجماهيري، إنما يعني أن لا وجود ولا محل في المجتمع الاشتراكي الجماهيري لعلاقات الأجرة، وإنما علاقة مشاركة، بحيث يكون لكل من ساهم في العملية الإنتاجية نصيب يتعادل أو يتناسب والجهد المبذول.

فالمواد المصنعة والجاهزة للاستعمال والاستهلاك مرت بعملية إنتاجية ما كانت لتحصل لولا المواد الخام والمصنع والعمال، وعليه فإن لكل عنصر من عناصر الإنتاج حصة متساوية في الإنتاج تساوي الثلث 3/1. وعملاً بهذا المبدأ فإنه سوف لن تكون هناك علاقات استغلال وتبعية حتى بين العمال والدولة لأنه لا يوجد عمال أصلاً، أو طرف قوي وآخر ضعيف، فلم يعد هناك جهد للمنتجين يباع في سوق العمل، وبانتهاء العلاقات الظالمة تنتهي كل مظاهر الاحتجاج والرفض المعوقة للإنتاج الاقتصادي، ذلك أنه لا يتصور أن يضرب أو يثور إنسان ضد قرار صاغه بملء إرادته.

ثالثاً ـ مفهوم الشعب المسلح:

تمثِّل مقولة «الشعب المسلح» دعامة أساسية من دعائم النظام الجماهيري، فلقد جاء في الفقرة الرابعة من وثيقة إعلان سلطة الشعب «أن الدفاع عن الوطن هو مسؤولية لكل مواطن ومواطنة»، وعن طريق التدريب العسكري العام.

ويبدو منطقياً وديمقراطياً أنه إذا امتلك الشعب السلطة والثروة أن يمتلك السلاح، والناموس العام الذي تسير وفقه النظم السياسية في مختلف بلاد العالم أن الذي يملك زمام السلطة هو الذي يملك الثروة، وهو الذي بيده السلاح، والنظام الجماهيري ليس استثناء من هذه القاعدة، فالنظام الجماهيري الذي هو نظام قائم على مبدأ السلطة المباشرة برفضه النيابة وفقاً لمقولة «لا نيابة عن السلطة»، التي تعني أنه لا يجوز أن ينوب أحد عن أحد في عملية اتخاذ القرار فإنه لا يجوز

أيضاً لأحد أن يدافع نيابة عن الآخرين أو يحمل السلاح نيابة عنهم، فالدفاع عن الوطن مسؤولية كافة المواطنين رجالاً ونساءً.

ومنطقية مقولة الشعب المسلح تبدو أيضاً واضحة وجلية إذا تذكرنا جيداً أن النظام الجماهيري يرفض الاحتكار والطبقية والفئوية. وتأسيساً على هذه الحقيقة فإن وجود فئة أو طبقة تحتكر السلاح هو أخطر شيء بالنسبة للديمقراطية، لأن ذلك يعني أن الديمقراطية قد تصبح سراباً بين لحظة وأخرى نتيجة لوجود شريحة فاشية من الناس يريدون فرض أنفسهم على الشعب لأنهم يمتلكون السلاح دون سواهم من شرائح المجتمع الأخرى، فالشعب المسلح غير قابل للهزيمة، وهذا يعني أن الشعوب لا تهزم كما لا يمكن إبادتها، فقد يهزم جيش تقليدي وقد يباد، ولكن الشعب المسلح لا يهزم ولا يباد، بل إنه دائماً ينتصر في نهاية المطاف، فتجارب الحروب الشعبية في العديد من بقاع العالم خير شاهد على هذه الحقيقة الدامغة، وذلك كما حدث في فيتنام وكمبوديا والجزائر، وهنا على الأرض الليبية إبان مقاومة الشعب العربي الليبي للغزو الإيطالي الذي دام ما يربو على العشرين عاماً، حقق بعدها الشعب نصراً مؤزراً على جحافل المعتدين الغزاة.

الخاتمة:

تعتبر الديمقراطية من المفاهيم الأساسية التي شغلت الفكر الإنساني منذ عصور موغلة في القدم، فالإنسان منذ بدء الخليقة، أي منذ بدء الاجتماع الإنساني، ونشأة العلاقات الاجتماعية وهو لا يألو جهداً في البحث عن أفضل السبل أو الأسس لقيام العلاقات الاجتماعية العادلة والتسوية بين أبناء المجتمع البشري في أي مجتمع معلوم.

والديمقراطية كما لاحظنا سالفاً هي مذهب فلسفي سياسي اجتماعي، وهي نظام من نظم الحكم، فهي كمذهب فلسفي نادى به قدامى الفلاسفة منذ عهد سقراط وأفلاطون وأرسطو، أما كنظام للحكم فقد بذلت العديد من المحاولات لتطبيقه منذ القدم، ولعل أبرز تلك المحاولات تتمثل في تجربة «روما وأثينا» وغيرها من المدن اليونانية.

وما هو جدير بالذكر في هذا الصدد أنه إذا كان الشعب اليوناني أول شعب يقيم الديمقراطية المباشرة، فإن مضمون الشعب في تلك التجربة كان مفهوماً أرستقراطياً طبقياً، ففكرة التمييز الطبقي بين السكان كان المبدأ الذي يحكم الحياة العامة في «المدينة الدولة في أثينا»، ومن ناحية أخرى فإن هذه الديمقراطية لا تعرف الحرية بمضمونها الحديث، حيث إنها لم تكفل للفرد حرية العبادة، ومن الواضح أن هذه الديمقراطية لم تقم على الحق الإنساني المعترف به لكل إنسان، ولكنها كانت إلى الضرورة العملية أقرب منها إلى المبادىء الفكرية.

أما في ما يتعلق بالديمقراطية الغربية المعاصرة (والتي أضحت نموذجاً لكافة

الديمقراطيات السائدة في العالم)، فقد انبثقت نتيجة الفكرة القائلة بأن الديمقراطية المباشرة التي مورست في بلاد اليونان القديمة هي فكرة طوباوية أو خيالية لا يمكن تحقيقها في دنيا الواقع المعاش، بحجة استحالة جمع الشعب دفعة واحدة. وإزاء هذا الاعتقاد انصرف المفكرون والفلاسفة وقادة الفكر السياسي إلى البحث عن صيغ جديدة. لقد أسفرت جهودهم عن وجود مجموعة من الأطر النظرية التي وإن بدت انها مختلفة شكلاً فإنها متحدة في المضمون الذي مؤداه حق الشعب في انتخاب نواب عنه يمارسون السلطة السياسية والسيادة باسمه ونيابة عنه، وعلى هذا الأساس النظري تقوم الديمقراطية الغربية المعاصرة. فالديمقراطية الغربية المعاصرة هي ديمقراطية نيابية يمارس فيها شؤون السلطة نواب يقوم الشعب بانتخابهم كي يباشروا السلطة السياسية والسيادة نيابة عنه، وهذا أكبر دليل على عدم ديمقراطيتها لأن الشعب الذي هو جوهر موضوع الديمقراطية مغيب أو مهمش عن مسرح اتخاذ القرار ومراقبة تطبيقه. ولم تهمل الأديان السموية أمر الديمقراطية. فلقد أولتها عناية كبيرة، وجاءت محرضة عليها وعلى ضرورة ترسيخها بين الناس، وذلك على غرار ما نادى به الإنجيل والتوراة، ثم من بعد القرآن الكريم باعتباره خاتم الكتب السموية. والديمقراطية الإسلامية هي ديمقراطية أصلية، ولم تسبقها أية ديمقراطية عند العرب في الجاهلية كما يذهب بعض المستشرقين والمؤرخين الغربيين. وأهم خاصية يتميز بها الإسلام عن غيره من الأديان الأخرى أنه لم يفصل بين الناس والدنيا، من ثم فإن الإسلام لم يجعل مسألة الحكم حكراً على فرد أو جماعة بعينها، بل جعل مهمة الحكم وتدبير شؤون المجتمع حقاً وواجباً تقع مسؤولية القيام به على جميع المسلمين، فالشورى كمبدأ لتحقيق الديمقراطية في المجتمع تعتبر دعامة أساسية من دعائم الحكم في الإسلام، والقرآن الكريم يبين أن الشورى صفة لازمة لكل مسؤول حتى يكون بحق في ما يتولى من شؤون مسلماً، وهي من جهة ثانية صفة من صفات المؤمنين.

ومبدأ الشورى والمساواة كركيزة للديمقراطية في الإسلام بمفهومها الشمولي، تعني أن هناك مسؤولية جماعية وراء كل رأي أو قرار يستخلص من الشورى، وهذه المسؤولية تفرض على كل فرد في المجتمع أن يلتزم ذلك القرار أو الرأي لأنه شارك في صنعه أو اتخاذه.

والديمقراطية التي أقرتها شريعة الإسلام هي «ديمقراطية إنسانية»، والمضمون الإنساني للديمقراطية في الإسلام يقوم على مجموعة من الأسس تتلخص في:

* المسؤولية الفردية.
* عمومية الحقوق وتساويها بين الناس.
* وجوب الشورى.
* التضامن بين الرعية على اختلاف شرائحها.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن الإسلام وإن قرر مبدأ الشورى، فهو لم يقرر شكلاً معيناً لتطبيقه، وهذا أكبر دليل على عالمية الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان. فالشورى أصل من أصول الحكم في الإسلام، ولا يقوم الحكم بدون ذلك الأصل المجسد لآدمية الإنسان.

ورغم هذه المبادىء الخالدة التي جاءت بها شريعة الإسلام فإن الحياة السياسية الإسلامية لم تكن في جميع العصور متمشية مع هذه المبادىء الفكرية، الأمر الذي دعا الكثير من المفكرين إلى توجيه النقد لتلك المبادىء، بينما ذهب البعض الآخر إلى إنكارها كلياً واعتبارها غير إسلامية.

وهكذا بقيت مشكلة أداة الحكم المعضل الرئيسي الذي يواجه شعوب الأرض قاطبة، والكتاب الأخضر يقدم الحل النظري الأمثل القائم على مبدأ سلطة الشعب الرافض لكافة أدوات الحكم قديمها وحديثها من حكم الفرد والعشيرة والقبيلة إلى المجلس النيابي والحزب والطبقة.. إلخ، لأنها تغييب وتهميش للإنسان الذي كرمه الله وفضله على سائر المخلوقات.

وهكذا نرى أن الديمقراطية المباشرة التي هي أساس سلطة الشعب في المجتمع الجماهيري، هي امتداد وتأكيد لمبدأ الشورى الذي هو ركيزة الديمقراطية في الإسلام والذي دعت إليه شريعة المجتمع «القرآن الكريم». ولكن ما يميز مبدأ الديمقراطية المباشرة الذي جاءت بها النظرية العالمية الثالثة هو ارتباطها بوجود آلية للتطبيق العلمي لمبدأ الشورى. فالتصور الحقيقي للشكل التنظيمي الذي يجسد الشورى والديمقراطية المباشرة يقوم على أسس رصينة متطورة تجاوزت كافة أدوات الحكم قديمها وحديثها، من حكم الفرد والعشيرة والقبيلة والطبقة والمجلس النيابي والحزب والطائفة.. إلخ. فالشورى مبدأ إسلامي خالد، وهي تجسيد للديمقراطية بكل ما تحمل الكلمة من معنى، ولكن في غياب آليات التطبيق العلمي للمبدأ القرآني تم الالتفاف عليه وتشويه مضمونه (حيث سادت الفردية والاستبداد) لدرجة جعلت بعض المفكرين والنقاد يشككون في أصالة هذا المبدأ الإنساني العظيم.

ولكن النظرية العالمية الثالثة جاءت معبِّرة عن أحاسيس المظلومين والمغبونين والمقهورين، حيث اتخذت مبدأ الشورى الذي دعت إليه شريعة المجتمع ركيزة للديمقراطية المباشرة التي هي أساس سلطة الشعب في المجتمع الجماهيري، وضماناً لعدم الالتفاف على سلطة الشعب فقد قدم الكتاب الأخضر هيكلاً تنظيمياً للتطبيق العملي لمبدأ الشورى أو الديمقراطية المباشرة، متمثلاً في مؤتمرات شعبية تقرر ولجان شعبية تنفذ.

وبهذه الكيفية أصبحت عملية التفاعل والتلاحم على المستوى التشريعي والمستوى التنفيذي حقيقة مجسدة، لقد أصبح مفهوم الديمقراطية بهذا الشكل يمثل سداً حصيناً ضد كل من تسول له نفسه العبث أو النيل من مقدرات الشعب وإنجازاته.

المصادر المستخدمة في هذه الورقة

1 ـ إبراهيم أبو الغاز، علم الاجتماع السياسي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979م.

2 ـ المدني علي الصديق، نقد الفكر السياسي من خلال النظرية العالمية الثالثة، الكتاب والتوزيع والإعلان والطبع، ج .ع .ل .ش.، 1981 م.

3 ـ أنور رسلان، الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي.

4 ـ ثروة بدوي، النظم السياسية، دار النهضة العربية، 1972م.

5 ـ طارق الهاشمي، الأحزاب السياسية، شركة الطبع والنشر الأهلية، بغداد، 1980م.

6 ـ معمر القذافي، الكتاب الأخضر، الفصل الأول، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس ـ الجماهيرية.

7 ـ محمد الدسوقي، دعائم العقيدة في الإسلام، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 1990م.

8 ـ مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، 1958م.

9 ـ عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1970م.

10 ـ عبد الفاتح حسنين العدوي، الديمقراطية وفكرة الدولة، الألف كتاب رقم 532، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1964م.

11 ـ عبد الحميد متولي، مبادىء نظام الحكم في الإسلام، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1974م.

12 ـ عبد الحميد متولي، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، دار المعارف، مصر، 1959م.

13 ـ عبد الحميد متولي، أزمة الأنظمة الديمقراطية، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1954م.

14 ـ Coharles Bezzina, ed., The Green Book, Pratice and Commentary, Edam Publishing House 3, Valleta Building, South Street, Valletta-Multa 1977.

الهوامش

(1) انظر كتاب أنور رسلان، الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي.
(2) Coharles Bezzina, ed., The Green Book, Pratice and Commentary, Edam Publishing House 3, Valleta Building, South Street, Vallctta-Multa, p.3
(3) عبد الفتاح حسنين العدوي، الديمقراطية وفكر الدولة، الألف كتاب، رقم (532)، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1964، ص 14.
(4) مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، 1958، ص 319.
(5) عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1971، ص 14.
(6) عبد الفتاح حسنين العدوي، الديمقراطية وفكرة الدولة، المرجع السابق، ص 15.
(7) عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، المرجع السابق، ص 12 ـ 13.
(8) عباس محمود العقاد، المرجع السابق نفسه.
(9) عباس محمود العقاد، المرجع السابق، ص 17 ـ 18.
(10) المرجع السابق، ص 18، 20، 21.
(11) ثروت بدوي، النظم السياسية، دار النهضة العربية، 1971، ص 205 ـ 206.
(12) ثروت بدوي، النظم السياسية، المرجع السابق، ص 207.
(13) للمزيد من التفاصيل في هذا الصدد انظر كتاب، عبد الحميد متولي، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، دار المعارف بمصر، 1959م.
(14) المدني الصديق، نقد الفكر السياسي من خلال النظرية العالمية الثالثة، منشورات الكتاب والتوزيع والاعلان والطبع، ج .ع .ل .ش .ا .ع. 1981، ص 165، يم 1 ـ عبد الحميد متولي، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 193 ـ 194.
(15) انظر كتاب: عبد الحميد متولي، أزمة الأنظمة الديمقراطية، منشأة المعارف، الاسكندرية 1954م.
(16) عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1971، ص 36 ـ 37.
(17) المرجع السابق، ص 37.
(18) محمد الدسوقي، دعائم العقيدة في الإسلام، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 1990م، ص 126.
(19) سورة آل عمران، الآية (159).
(20) سورة آل عمران، الآية (155).
(21) سورة آل عمران، الآية (159).
(22) إبراهيم أبو الغار، علم الاجتماع السياسي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979م، ص 142.

(23) سورة الشورى، الآية (38).
(24) محمد الدسوقي، المرجع السابق، ص 127 ـ 128.
(25) عباس محمود العقاد، المرجع السابق، ص 43.
(26) سورة الأنعام، آية (154)؛ سورة الإسراء، آية (15)؛ سورة فاطر، آية (18)؛ سورة الزمر، آية (7)؛ سورة النجم، آية (38).
(27) سورة البقرة، آية (134)؛ سورة البقرة، آية (41).
(28) سورة الحجرات، آية (13).
(29) سورة سبأ، آية (28).
(30) سورة آل عمران، آية (159).
(31) سورة الأنفال، آية (25).
(32) سورة الأنفال، آية (25).
(33) عباس محمود العقاد، المرجع السابق، ص 97.
(34) محمد الدسوقي، المرجع السابق، ص 129.
(35) سورة غافر، آية (20).
(36) عبد الحميد متولي، مبادىء نظام الحكم في الإسلام، منشأة المعارف بالاسكندرية، 1974م، ص 93.
(37) معمر القذافي، الكتاب الأخضر، الفصل الأول، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس ـ الجماهيرية، ص 5 ـ 6.
(38) معمر القذافي، المرجع السابق، ص 40 ـ 41.
(39) معمر القذافي، المرجع السابق، ص 41، 48، 50.
(40) معمر القذافي، المرجع السابق، ص 11.
(41) معمر القذافي، المرجع السابق، ص 39.
(42) معمر القذافي، المرجع السابق، ص 19.
(43) معمر القذافي، المرجع السابق، ص 22.
(44) معمر القذافي، الكتاب الأخضر، الفصل الأول، حل المشكل الديمقراطي، ص 47 ـ 48.
الجمهورية مصطلح يقوم على أساس نظرية التمثيل النيابي، أما الجماهيرية فيقوم على أساس إلغاء كافة أدوات الحكم السابقة، النيابية الحزبية، الطبقية والفردية.
(45) معمر القذافي، الكتاب الأخضر، الفصل الأول، ص 11 ـ 12.
(46) معمر القذافي، المرجع السابق، ص 48 ـ 49.
(47) معمر القذافي، المرجع السابق، ص 49 ـ 50.
(48) معمر القذافي، المرجع السابق، ص 90.
(49) معمر القذافي، المرجع السابق، ص 86.
(50) معمر القذافي، المرجع السابق، ص 76.

● د. علي الهادي الحوات(*)

الفكر الجماهيري نموذج معاصر لتطبيق مبادىء الشورى في الإسلام

(*) كلية العلوم الاجتماعية ـ جامعة الفاتح.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يستند الفكر الجماهيري كنموذج فلسفي وسياسي واجتماعي متكامل ومعاصر إلى مبادىء الشورى في الإسلام، وهو بذلك يتميز عن كثير من الفلسفات والتجارب السياسية المعاصرة في الوطن العربي وفي العالم، وبمعنى أنه أسس نظرته للكون والإنسان والسياسة والاجتماع على مبادىء الشورى الإسلامية، كما طبقت في المجتمع الإسلامي الخالص قبل حدوث الكثير من مظاهر التحريف والاستبداد والظلم والقهر التي عرفها المجتمع الإسلامي في فتراته التاريخية المختلفة خاصة المتأخرة منها.

والفكر الجماهيري كنموذج سياسي واجتماعي يعتبر بذلك مؤهلاً لأن يكون تجربة سياسية رائدة، ونظرية سياسية جديرة بالدراسة والتحليل والتطبيق، ومن هنا فإن هذه الدراسة تهدف إلى تحليل الأبعاد والعناصر الرئيسية لهذا النموذج الفكري، وتحديد المبادىء والمفاهيم التي تمثل الشورى في الإسلام والتي يقدمها الفكر الجماهيري للتطبيق العلمي، وهي في الوقت ذاته تطبق الآن عملياً في الجماهيرية العربية الليبية، ولتحقيق هذا الهدف سيركز التحليل في هذه الدراسة على أربعة أبعاد رئيسية هي:

أولاً: الأبعاد الفلسفية (المعرفية) للفكر الجماهيري كنموذج معاصر.

ثانياً: الأبعاد الاقتصادية للفكر الجماهيري كنموذج معاصر.

ثالثاً: الأبعاد الاجتماعية والثقافية للفكر الجماهيري كنموذج معاصر.

رابعاً: الأبعاد التنظيمية للفكر الجماهيري كنموذج معاصر.

أولاً ـ الأبعاد الفلسفية (المعرفية) للفكر الجماهيري كنموذج معاصر:

يطرح هذا النموذج الفكري الجماهيري كما جاء في الكتاب الأخضر أسساً فلسفية وعملية تنظيم المجتمع الجديد، فنظرية هذا الفكر وعقائده لا تنبع من فلسفات وضعية مادية ولا من فلسفات تجريبية ولا من فلسفات مثالية طوباوية، وإنما تنبع وتستند إلى عقيدة أساسية هي مفهوم الشورى في الإسلام. فالبداية في الفكر الجماهيري، هي بداية إلهية، لا إله إلا الله، والتي تعني أن البشر كلهم عباد الله، ولا يجوز لإنسان مهما كان أن يسمو فوق مستوى البشر ويصير إلهاً مع الله. ومن هنا، فالفكر الجماهيري ينفي فكرة الاستبداد السياسي أو الطغيان، وفكرة أن يقوم شخص ويحكم كظل الله في الأرض، وذلك كما كان الحال في فترات التاريخ الإنساني سواء في الإمبراطوريات الآسيوية أو إمبراطوريات العصور الوسطى الأوروبية، أو بعض فترات التاريخ الإسلامي المتأخرة.

وإضافة إلى ما سبق فهذا الفكر الجماهيري غير مؤسس على فكرة الصراع الطبقي كما هو الحال في الماركسية، أو فكرة صراع الأفراد كما هو الوضع في الهيجلية قبل الماركسية. كما أنه غير مؤسس على تقسيم طبقي يعمل بمعادلة التوازن وتحاشي عدم التوازن كما هو الأمر في النظريات الاجتماعية والسياسية الليبرالية. ولكن بدلاً من كل ذلك فإن الفكر الجماهيري مؤسس على مبدأ الشورى الإسلامي ويهتدي قولاً وعملاً بمنهاج الشورى الذي قال الله تعالى فيه مخاطباً رسوله محمداً ﷺ: **﴿فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾** (سورة آل عمران، الآية 159).

والآية الكريمة تؤكد بوضوح أن النبي ﷺ الذي كان يأتيه وحي السماء كان مأموراً بالشورى، ومعنى ذلك أن الذي يستكبر ويرفض الشورى إنما يرفع نفسه فوق النبي، أو بمعنى آخر، يدعي الألوهية. وهكذا يؤكد الفكر الجماهيري مبدأ الشورى لرؤيته البعيدة أن رفض الشورى وعدم تطبيقها إنما يولد الظلم والاستبداد بالرأي والديكتاتورية، وهذه الصفات هي أمراض المجتمع السياسي المعاصر لرفضه الشورى وعدم تطبيقها في شؤون الناس وإدارة مصالحهم العامة.

إن نموذج الفكر الجماهيري كما جاء في الكتاب الأخضر يطبق الشورى، يؤكدها ويحرص عليها بإيمانه بمشاركة جميع الناس بكل فئاتهم في صنع حياة مجتمعهم، ولا يجوز لفرد أو طائفة أو مجموعة أن تنصب نفسها وصياً وتفكر وتناقش نيابة عن الناس. إن مجتمع الشورى الذي يدعو إليه الفكر الجماهيري ويطبقه لا يتعامل ويتفاعل بفعل علاقات الإنتاج أو المصالح الطبقية، أو مراكز القوة والنفوذ وأصحاب الجاه والسلطان، إنما هو مجتمع يتفاعل ويتعامل طبقاً لمفهوم الرابط الاجتماعي الطبيعي والديني ابتداء من الأسرة إلى القبيلة أو الجماعة

المحلية (المجتمع المحلي) وصولاً إلى مجتمع الأمة، وعلى ذلك فالمجتمع الجماهيري المؤسس على الشورى ينفي الطبقية ولا يعترف بها، فكل الأفراد مستوون وأعضاء بالدرجة والقوة نفسهما في المجتمع، ومتحدون برباط اجتماعي طبيعي، إخوة متحابون في الله، وبذلك تسري قاعدة العدل والمساواة في التعامل السياسي والاجتماعي والاقتصادي في إطار ديمقراطي شعبي مقام على الشورى، حيث يجلس الغني بجانب الفقير، والقوي إلى جانب الضعيف، ويأخذ كل ذي حق حقه.

ولعل السؤال كيف يطبق ذلك عملياً؟ والجواب على ذلك أن الشخص يطبق الشورى وينعم بفوائدها بحرية التعبير عن رأيه السياسي في المؤتمر الشعبي الأساسي الذي يمكن أن يعقد في أصغر وحدة جغرافية، قرية أو حي سكني، ويمكن أن يجتمع ويتشاور الناس في أي مكان في مسجد القرية أو مدرستها، وهذا الشخص نفسه إذا رغب في معالجة مشاكل مهنته وخدمته، فإنه يذهب إلى نقابته أو رابطته المهنية، حيث يزاول هذا الحق المهني، والنقابة أو الرابطة المهنية (نقابة المعلمين مثلاً) هي نموذج للشورى، ولكن يتم التشاور في أمور المهنة وتطويرها فقط.

وهذا الشخص نفسه يمكنه قضاء حاجته أو الحصول على خدمة من اللجنة الشعبية في منطقته، فهي أداة إدارية تنفيذية تسهر على مصالح الناس، وتطبق ما تشاور واتفق عليه الناس في مؤتمرهم الشعبي الأساسي من أمور وقضايا ويدرك نموذج الفكر الجماهيري المؤسس على الشورى إن هذا الشخص كائن اجتماعي وعاطفي، فهنا تعتبر الأسرة مقدسة وتحميها كل تشريعات وقوانين المجتمع الجماهيري، فيعود هذا الشخص في نهاية يومه إلى أسرته حيث يحصل على الرضاء الاجتماعي والعاطفي والرفاهية الأسرية، وعلى ذلك فإن رؤية الفكر الجماهيري تدرك ما جاء في القرآن الكريم من أهمية للإنسان ولأسرته وللعلاقات الفطرية التي تحتاج إليها الفطرة الإنسانية السليمة، ويحتاج إليها المجتمع المتماسك المتضامن.

ومما سبق نلاحظ أن فلسفة الفكر الجماهيري تنبذ الطبقية الاجتماعية والاقتصادية والتفكك الاجتماعي والجماعات التي تقرها وتعتبرها ركيزة مجتمع الشورى هي الأسرة والمؤتمرات الشعبية الأساسية التي تجري في إطارها الشورى والجماعات الإنسانية التي تشبع عواطف الإنسان مثل الأسرة وجماعات الصداقة والروابط المهنية. وهكذا فالتماسك الاجتماعي والعلم، والمساواة بين الناس هي أسس المجتمع الجماهيري. وهذه المبادىء والآليات الاجتماعية هي تفهم لروح القرآن الكريم الذي أقر التوزيع العادل للثروة ومنع تركزها في يد فئة قليلة، والقصد من وراء ذلك هو العدالة الاجتماعية والشعور بالأخوة الإنسانية والرحمة والتعاطف فكانت الغاية هي **﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾** (سورة الحشر، الآية 7)، تستأثر بمقدرات المسلمين وتسيرها طبقاً لمصالحها، والاستنتاج

المهم أن أساس المجتمع هو الأسرة، والأسرة لا صلة لها بالقرار السياسي والقرار الاقتصادي، فالقرار شأن جماعي يتشاور فيه جميع الناس سواسية، ولا يمكن لأسرة أو عائلة أن تتدخل في هذا القرار أو توجهه كما يحدث في كثير من بلدان العالم. فالأسرة مظلة اجتماعية تحمي الفرد وترعاه من الأضرار النفسية والاجتماعية، فهي مؤسسة اجتماعية فقط، وليست مؤسسة سياسية تقدم للفرد الحماية والانتماء الاجتماعي الحقيقي، والإشباع العاطفي والنفسي الذي هو أساساً نمو الإنسان بشكل طبيعي وفطري ومتوازن.

ثانياً ـ الأبعاد الاقتصادية للفكر الجماهيري كنموذج معاصر:

خلق الله سبحانه وتعالى الأرض ومن عليها، وقدر فيها الرزق للناس، وجعل الأقوات أو الإمكانات حقاً مشتركاً لجميع الخلق ساعين للرزق والسائلين عنه، يقول سبحانه وتعالى عن الأرض: **﴿وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين﴾** (سورة فصلت، الآية 10). إن نموذج الفكر الجماهيري يهتدي بهذه الكلمات والأحكام القرآنية، ويطبقها عملياً، والغاية هي ضمان الرزق لكل الناس وضمان الحياة الكريمة للناس دون تمييز، ومن هنا جاءت تشريعاته الاقتصادية ساعية وهادفة إلى:

1 ـ منع تركز الثروة في يد شخص بذاته أو بيد فئة معينة.

2 ـ لأن تركز الثروة يؤدي إلى ظهور طبقات اجتماعية مترفة تفرز الاستبداد وتعتدي على حاجات غيرها من الناس.

3 ـ إن الجائع الفقير ليس له وقت للتفكير في الشورى أو حال الأمة، وبذلك تختفي روح الشورى التي هي مبادىء الإسلام في الحكم، ومن مبادىء الديمقراطية الاجتماعية، وينتشر الظلم والجوع والفقر. وهذه الأعراض الثلاثة نهى عنها الإسلام وحذر منها المسلمين، فهي إذا سيطرت على مجتمع، انتهى حال هذا المجتمع، وخرج عن شريعة الله سبحانه وتعالى، وعلى ذلك يؤكد الفكر الجماهيري توزيع الثروة بين جميع الناس وبالتالي ضمان الرزق والحياة لكل الناس في المجتمع.

وانطلاقاً من هذا التصور القرآني وحفاظاً على روح الشورى والديمقراطية، فإن المجتمع الجماهيري المؤسس على الشورى ضمن حق العلم، فالعمل واجب وشرف، وحق لكل فرد في حدود جهده أو بمفرده أو شراكة مع آخرين، ولكل فرد حق في اختيار العمل الذي يناسبه، والمجتمع الجماهيري، مجتمع يشترك الجميع في خيراته، والملكية الناتجة عن الجهد مقدسة، ومصونة لا تمس إلا للمصلحة العامة ولقاء تعويض عادل... وفي اعتقادنا أن مفهوم الفكر الجماهيري للمشكلة الاقتصادية يتحدد في ضوء مفهوم الإسلام للملكية والثروة، بمعنى إذا كانت الاقتصادات الوضعية رأسمالية أم اشتراكية تجعل توزيع الثروة مقاماً على

أساس أشكال الإنتاج السائدة، فإن الفكر الجماهيري يجعل توزيع الثروة مقاماً على اشتراك جميع الناس فيها مهما كانت قليلة أو كثيرة. كما أن لكل عنصر من عناصر إنتاج الثروة نصيباً من عوائدها؟

واهتداء بالقرآن الكريم ومبادىء مجتمع الشورى الإسلامي فإن ضمان حاجة الإنسان مبدأ اجتماعي واقتصادي في آن واحد. وبمعنى آخر فإنه من ضرورات الفلسفة الاقتصادية في نموذج الفكر الجماهيري، ضمان الحاجات الأساسية لكل فرد بوصفه إنساناً وهذا ما عبر عنه فقهاء الشريعة الإسلامية القدامى بمصطلح «حد الكفاية» أي المستوى اللائق للمعيشة تمييزاً له عن «حد الكفاف» أي المستوى الأدنى للمعيشة حتى إذا توافر لكل مسلم «حد الكفاية» الذي هو في الإسلام التزام على الدولة، وحق الله الذي يعلو فوق كل الحقوق، فإن الإنسان يمتلك الثروة بحسب عمله وجهده، وفي حدود ما هو مقرر أو معترف به شرعاً وفي الظروف الاستثنائية أو الطارئة التي تشح فيها موارد المجتمع بحيث لا يحصل أحد أياً كان مركزه أو مكانته في المجتمع على أكثر من احتياجاته الضرورية، والواضح أن الاعتراف بالملكية الخاصة يأتي بعد القضاء على الحاجة وضمان حد الكفاف والاعتراف بالثروة يأتي بعد القضاء على الفقر وضمان حد الكفاية لكل فرد، والهدف المطلق من وراء ذلك ألا يكون المال متداولاً بين فئة قليلة تستأثر به دون غيرها سواء على مستوى أفراد المجتمع أم دول العالم. وأكثر من ذلك فإن شرعية الملكية، خاصة كانت أم عامة تسقط إذا لم يحسن الفرد أو الدولة استخدام هذا المال استثماراً أو إنفاقاً في مصلحته أو مصلحة الجماعة، وقد عبر عن ذلك خير تعبير سيدنا عمر بن الخطاب حين قال لبلال وقد أعطاه الرسول ﷺ أرض العقيق، «إن رسول الله ﷺ لم يقطعك لتحجز على الناس، إنما أقطعك لتعمل، فخذ ما قدرت على عمارته ورد الباقي» (الماوردي، الأحكام السلطانية، ويحيى بن آدم، الخراج، ص 93).

وهكذا يتضح أن الفلسفة الاقتصادية للفكر الجماهيري، مستلهمة من روح القرآن الكريم ومجتمع الشورى المتكافل المتضامن، سعت للقضاء على التبديد والفساد والجوع والفقر والترف الذي يولد التعالي والاستبداد، وسعت للقضاء على التفاوت الاقتصادي والمعيشي بين أبناء المجتمع الواحد، والذي يولد الكراهية والبغضاء ويزرع بذور الشقاق والصراع الاجتماعي المدمر. والاقتصاد الجماهيري لا ينفي دافع الإنسان للتملك، فهو يسمح للإنسان بالملكية الخاصة لكل حاجاته الأساسية، ويمكنه أن يكوِّن ثروة من عمله غير المستغل، والقاعدة الأساسية دائماً أن الناس شركاء في كل خيرات المجتمع، وأن المال، مال الله سبحانه وتعالى، والبشر مستخلفون فيه، وكما يقول الرسول الكريم محمد ﷺ عام المجاعة سنة (18هـ). لو لم أجد للناس ما يسعهم إلا أن أدخل على أهل كل بيت عدتهم فيقاسمونهم أنصاف بطونهم حتى يأتي الله بالحياة ـ أي المطر ـ لفعلت، فإنهم لن يهلكوا على أنصاف بطونهم» (ابن سعد، الطبقات 316/3)، وقول الرسول ﷺ أيضاً

«إذا بات مؤمن جائعاً فلا مال لأحد» (أخرجه أبو داود في سننه).

ثالثاً ـ الأبعاد الاجتماعية والثقافية للفكر الجماهيري كنموذج معاصر:

الفكر الجماهيري كنموذج حضاري مؤسس على الشورى رؤية اجتماعية وثقافية للإنسان ودوره في المجتمع وحاجاته وثقافته، فهو مخلوق مادي وروحي وعقلي في آنٍ واحد، مخلوق حر ومتساوٍ مع بني جنسه، كرمه الله سبحانه وتعالى وميزه عن سائر المخلوقات جميعاً بالعقل الذي يعني تكريمه بحرية الإرادة.

لقد أقام الإسلام عقيدته في إثبات الخالق وصدق الأنبياء على الحق الوجداني والعقل والحرية، وحرر الأفكار من الجمود والتقليد المنبوذ والتبعية الفكرية. وحث على النظر في الكون والدين، وحارب كل وثنية وإلحاد وزندقة وكل مظاهر الانحراف والتدني العقلي، ولا يتصور في الإسلام وجود ما يتنافى مع العقل أو الحرية الفكرية والعقلية. **﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾** (سورة آل عمران، الآية 190). ونندد القرآن بأولئك الذين عطلوا عقولهم عن التفكير وقلدوا أسلافهم من دون وعي وتدبر، وسلبوا عن أنفسهم خاصة الفكر والبحث والنظر والحرية فقال تعالى: **﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾** (سورة الأعراف، الآية 179).

وهكذا فالإسلام يكرم الإنسان ويكرم عقله، وحريته، ويقبل اختلاف أجناسه وطبائعه وعاداته وتقاليده لحكمة يعلمها الله سبحانه وتعالى، وبما لا يخرج عن حدود القرآن وأوامره ونواهيه.

ونموذج المجتمع الجماهيري الذي ينطلق من هذه الرؤية القرآنية للإنسان وللمجتمع يحترم حرية الإنسان، ويحترم التباين والتغاير في العادات والأعراف والثقافات، ولا يفرض انطلاقاً من هذه القاعدة على مجتمع تبني معايير وقيم اجتماعية ليست من صنعه ولا من طبيعته الخاصة كشعب أو مجتمع أو قومية، فالقيم الأصلية لشعب ما أو جماعة ما هي شيء جوهري لتطور المجتمع الإنساني والثقافي. وهكذا فالفكر الجماهيري يدعو إلى نظرية اجتماعية تؤكد وتقدر التباين والخصوصية للثقافات الإنسانية المختلفة وللفنون الإنسانية المختلفة وبدون تبني نموذج دون آخر من الثقافة والفن. فالنموذج الثقافي الذي يعتد به هو الذي ينبع من روح شعب ما وتقاليده وتطوره، وفي حدود الدين والعرف السائد في المجتمع.

إضافة إلى ما سبق فإن هذا التحليل يضمن ويحمي حرية الإنسان، فحيث إن الإنسان نفسه هو مصدر ثقافته وفنه، إذن من المنطقي القول بأن الإنسان فقط، هو الذي يربي نفسه ويعلم نفسه، وهذه أسمى درجات الحرية الإنسانية

والمسؤولية الإنسانية والإرادة الإنسانية، وهنا يظهر افتراض أساسي وهو لا يمكن لأي إنسان أن يكون وصياً على آخر. ولا يمكن لأي جماعة أن تكون وصية على جماعة أخرى، ولا يمكن لأي ثقافة أن تكون وصية على أخرى. فالإنسان هو المشرع لنفسه كفرد أو جماعة. وحيث إن الناس هم سادة أنفسهم، فإنه لا يجوز لحزب أو طبقة أن تتدخل في قرارهم، وهذا القرار مهما كان يجب أن ينبع من الشورى بين الناس، فهذا المفهوم الاجتماعي والثقافي والسياسي هو منهج الشورى الإسلامية، ذلك أن الإسلام ينادي بالحرية والمساواة والعدل «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

طرح الفكر الجماهيري المهتدي بالقرآن الكريم الشورى الأصيلة يعني انسياب الاتصال الفكري وتبادل الرأي الآخر من منطلق المسؤولية المشتركة والمتساوية للجميع «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»، إن مبدأ الشورى يعني الاتجاه المباشر للآخرين دون حاجز أو وصاية من جهة أخرى، فالديمقراطية في المفهوم الجماهيري هي شعبية دون حاجز أو وسيط أو ممثل، بين الناس وحكم أنفسهم، وفي سياق هذا التحليل يظهر لنا سؤال مهم، وهو كيف يكون الإنسان حراً وكيف تحدد الحقوق والواجبات في إطار مفهوم حرية الإنسان؟ وفي إطار مباشرته لحكم نفسه دون وسيط أو ممثل؟ إن الفكر الجماهيري يعالج هذه المسألة بالعودة إلى قواعد الطبيعة ويحدد ذلك بأن الدين والعرف هما مصدرا أي تشريع اجتماعي للأمة. وأي مصدر غير ذلك (غير الدين والعرف) هو مصدر خاطىء ولا يتسم بالعدل. وتعلل نظرية الفكر الجماهيري ذلك بأن الله سبحانه وتعالى خلق الكون والإنسان والحياة، ويعرف سبحانه وتعالى ما هو مناسب وصالح لمخلوقاته وبدون الدخول في مناقشات التجريبيين والمثاليين تجاه دور الدين والعرف في التشريع الاجتماعي والإلزام الخلقي للإنسان، فإن جملة المنظومة الأخلاقية كما يفسرها الفكر الجماهيري مستمدة من كلمات الله سبحانه وتعالى، والتي هي مصدر الأخلاق والإلزام الخلقي في المجتمع. وبمعنى آخر فإن هذا التفسير الروحي غير منفصل عن الأرض وسكانها، فالأخلاق تستمد إلى جانب مصدرها الديني من روح الجماهير والدين عبر الأجيال المتعاقبة، والتجربة الإنسانية قد اتفقوا وكوّنوا هذه الأخلاق، ومن هنا فالأخلاق تصبح ذات منحى وتأثير مقدس، وفي الوقت نفسه تمثل إرادة إنسانية جماعية وليست إرادة فردية أو إرادة سلطة ما في المجتمع، وها هو الرسول ﷺ يقول للمسلمين: على الرغم من أنه يوحى إليه «أنتم أدرى بشؤون دنياكم».

وكنتيجة لهذا التفكير يعتبر الإنسان حراً وواعياً ومسؤولاً، وهذه الحرية التي تصنع المصير والمستقبل لا يمكن أن تتحقق إلا إذا كان الإنسان حراً ومتحرراً من أية قيود خارجية، ما عدا القيود الموجودة في كلمات الله سبحانه وتعالى، ولا نحتاج هنا إلى التأكيد بأن الإنسان كائن حر ومقدس، فالفكر الجماهيري يؤمن بأن الدين يحتوي التقاليد الاجتماعية ودوماً يتضمنها، كما أن المعنويات والأخلاقيات

تستمد من هذا المصدر، كما أن العقوبات مؤجلة في الدين، وهذا أفضل قانون يحترم ويقدس كرامة الإنسان، فالقاعدة الخلقية إذن هي مساعدة الإنسان ليؤكد ذاته بدون الخروج عن القواعد الإلهية وقواعد الحق والفطرة الإنسانية السليمة.

والإنسان في مثل هذه الوضعية الاجتماعية هو عضو في أسرة وينتمي إلى مجتمع أو أمة، وفي الوقت ذاته يعيش في جماعة إنسانية عالمية، وهذا في ذاته يتطلب من الإنسان أن يراقب ويضبط نزعاته ودوافعه العدوانية، ويحول مثل هذه المشاعر العدوانية إلى نوع من الحياة الروحية والأخلاقية التي تستند إلى القيم الإنسانية الفاضلة وإلى الأخوة البشرية العالمية.

ومن خلال هذا التوازن والحياة الروحية المستندة إلى القيم الفاضلة ينتمي ويندمج الإنسان في الجماعات الإنسانية على مختلف مستوياتها، محتفظاً في الوقت ذاته بخصوصيته وفرديته، وخلال هذا التوازن يحترم الفرد الجماعة، وتقوم هذه الأخيرة ـ أي الجماعة ـ بحمايته، ورعايته وإعطائه معنى حقيقياً لانتمائه الإنساني، وفي مثل هذا التنظيم الاجتماعي أو البناء الاجتماعي، يعود الإنسان إلى طبيعته الإنسانية وفطرته السوية حراً ومسؤولاً تجاه نفسه وأسرته ومجتمعه، كما حددها القرآن الكريم **﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾** (سورة التين، الآية 4). وفي مثل هذا التنظيم الاجتماعي يعيش الإنسان كما يجب أن يعيش حراً متحرراً من كل أشكال العبودية والاستغلال التي نمت وظهرت في إطار المذاهب والفلسفات المادية والوضعية والتجريبية والمثالية عبر مراحل التاريخ المختلفة. وفي هذا تحقيق للسمو الإنساني والارتباط بالأفق الأعلى الذي يشعر الإنسان بكرامته الشخصية، وأنه لا يستذل لأحد من خلق الله فيعمل بحرية ويتجه في عمله وفكره لإرضاء مولاه، وذلك بانتهاج الخير، والبعد عن الشر، والتخلص من كل مظاهر الوثنية سواء في صورتها القديمة بالعناية بالتماثيل والأصنام، أم في صورتها الحديثة بتقديس الحاكم وعبادة الأشخاص.

وبناء على ما سبق ينظر الفكر الجماهيري المؤسس على الشورى الإسلامية إلى الإنسان كقيمة في ذاته وليس كوسيلة لغاية هي الربح أو زيادة الإنتاج أو سيطرة الدولة، إنه من مخلوقات الله سبحانه وتعالى المكرمة والمميزة عن سائر ما في الكون جميعاً، فهي مخلوقات مستخلفة في الأرض بإرادة الله صاحب الإرادة العليا، هي حرة ويجب أن تعيش وتتعامل بحرية. وكل من يحاول أن يستعبد الإنسان بأي اسم من المسميات أو فلسفة من الفلسفات لهو دون شك خارج عن إرادة الله الذي شاء للإنسان الحرية وأعطاه العقل ليزاول هذه الحرية، وحمله مسؤولية حريته وإرادته. وعلى هذا الأساس يؤسس الفكر الجماهيري حقوق الإنسان، ويحددها إجرائياً بكثير من القواعد من أهمها ما يلي:

1 ـ الإنسان مخلوق مقدس بمشيئة الله وإرادته، ولا يمكن أن يكون كذلك إلا في ظل مجتمع مؤسس على الشورى تحترم فيه حرية الإنسان وتصان فيه

كرامته الإنسانية ويعتق من كل أشكال القهر والتسلط والاستغلال سواء أكان ذلك في شكل مادي أم معنوي.

2 ـ حقوق الإنسان مرتبطة بقيام مبادىء الشورى كما حددها القرآن الكريم في مجتمع يتشاور فيه الناس ويشتركون بكل فئاتهم وشرائحهم وأعمالهم وأعمارهم في صنع حياتهم وتقرير مصيرهم.

3 ـ حقوق الإنسان مرتبطة بحرية الأمم والشعوب والجماعات الإنسانية، وتحررها من العنصرية والإرهاب الفكري والمادي والاستعمار الجديد والفاشية والاستبداد والديكتاتورية والحروب، وتحررها من كل أشكال العسف والتسلط سواء في محيطها المادي أو محيطها النفسي أو الاجتماعي أو الثقافي أو السياسي.

وبحكم هذه القواعد السابقة، حدد الفكر الجماهيري المؤسس على القرآن الكريم الكثير من الحقوق والواجبات للإنسان في المجتمع الجماهيري، ومن أمثلة هذه الحقوق الإنسانية ما يلي:

1 ـ حق المشاركة في اتخاذ القرار في مختلف مستوياته وفي مختلف مؤسساته.

2 ـ حق المناقشة والتعبير عن الراي باسلوب ديمقراطي في مجتمع يستند أولاً وأخيراً إلى مبادىء الشورى في الإسلام.

3 ـ حق تكوين الروابط والاتحادات المهنية.

4 ـ الحق في التصرفات الخاصة والعلاقات الشخصية وحرمة العرض والنفس ومكان السكن ولا يتم أي تصرف في ذلك إلا وفقاً لشريعة الله سبحانه وتعالى.

5 ـ الحق في الحماية بما في ذلك حماية حرية الإنسان نفسها، فلا بد أن يعامل الإنسان كإنسان حتى في حالة العقوبة المشروعة، فلا يجوز إلحاق الضرر المادي أو المعنوي بشخصه تحت أي ظرف.

6 ـ حق الإنسان في أن تقدم له كل سبل الحماية والوقاية بما في ذلك حماية حياته والمحافظة عليها.

7 ـ الحق في التقاضي وطلب الإنصاف من أي طرف في المجتمع.

8 ـ استناد حق الإنسان في المجتمع الجماهيري إلى شريعة مقدسة هي الدين أو العرف.

9 ـ حق العمل واختياره وللإنسان الحق في الحصول على عائد جهده وإنتاجه.

10 ـ حق الإنسان في الضمان الاجتماعي، وفي الحالات التي يحرم فيها الإنسان كبيراً أو صغيراً من الرعاية الطبيعية الممثلة في الأسرة أو الأقارب هنا يصبح

المجتمع الجماهيري راعي من لا راعي له.

11 ـ حق الإنسان في المعرفة والتعليم.

12 ـ حق الأمم والشعوب في تقرير مصيرها والعيش في عالم آمن خالٍ من الحروب والعدوان، وتعتبر الأسلحة النووية والجرثومية والكيماوية من مظاهر زعزعة الأمن والسلام في المجتمع الدولي، فالإنسان يعيش في رعب وخوف من هذه الأسلحة، لذلك فالمجتمع الجماهيري يعتبر إلغاء هذه الأسلحة من شروط وضمان حقوق الإنسان في العالم المعاصر.

13 ـ حق الإنسان في العيش في أسرة مترابطة.

رابعاً ـ الأبعاد التنظيمية للفكر الجماهيري كنموذج معاصر:

سيظل إبداع نموذج الفكر الجماهيري عبارة عن معطيات فلسفية ونظرية ما لم نفهم ونحلل آلياته ومؤسساته وتنظيماته التي بواسطتها ينتظم المجتمع اجتماعياً وسياسياً. ونقصد بالمؤسسات في هذا الجزء من الدراسة الهياكل والتنظيمات التي في إطارها يتخذ القرار في أبعاده السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية، ولا يخفى علينا جميعاً أن عمليات صنع القرار تعد من أهم دعائم المجتمع المدني المعاصر، كما أن طريقة الوصول إلى القرار هي المؤشر الحقيقي لنمو الحياة السياسية في المجتمع، واستناداً إلى هذا المنطق فإن المؤسسة السياسية في المجتمع الجماهيري هي مؤسسة شعبية يملكها ويديرها كل الناس ويؤثر فيها ويوجهها كل الناس، وهي تستمد بناءها وتوجهاتها من فرضية أساسية هي الاعتماد على الشورى، لقوله تعالى: **﴿وشاورهم في الأمر﴾**، و **﴿أمرهم شورى بينهم﴾**، وورد في السنّة النبوية الشريفة القولية والعملية ما يوجب المشاورة مثل: «استعينوا على أموركم بالمشاورة»، «وما تشاور قوم قطّ إلا هدوا لأرشد أمورهم». والشورى تقيم العدل وتمنع الظلم لقوله تعالى: **﴿ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار﴾** (سورة إبراهيم، الآية 42). وكذلك الأحاديث النبوية أوجبت العدل وحرمت الظلم. قال ﷺ «لا تزال هذه الأمة بخير ما إذا قالت صدقت، وإذا حكمت عدلت، وإذا استرحمت رحمت»، وكذلك «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم ممزقاً فلا تظالموا»، «اتقوا الظلم، فإن الظلم ظلمات يوم القيامة».

في سياق الرؤية القرآنية السابقة يدفع نموذج الفكر الجماهيري كما جاء في الكتاب الأخضر بالإنسان للمشاركة والمناقشة واتخاذ القرار المتعلق بكل مجالات حياته الحاضرة وفي المستقبل. ولهذا الغرض طور الفكر الجماهيري مؤسساته السياسية لتحقيق مبادىء الشورى في الحكم عملياً، وهنا يمكن تقسيمها إلى أربعة مستويات متفاعلة ومترابطة تكمل بعضها ببعض، وهذه المؤسسات السياسية هي:

1 ـ المؤتمرات الشعبية الأساسية.

2 ـ اللجان الشعبية.

3 ـ الروابط والاتحادات المهنية.

4 ـ مؤتمر الشعب العام، وهو ملتقى المؤتمرات الشعبية الأساسية واللجان الشعبية والروابط المهنية، أي أن المستويات الثلاثة الأولى تلتقي جميعاً في مؤتمر الشعب العام.

ولعل السؤال المهم هو ما هي طبيعة هذه المؤسسات؟ وكيف تعمل؟ وهنا يمكن تحليل ذلك على النحو التالي:

1 ـ إن المؤتمر الشعبي الأساسي هو ملتقى الجماهير على مستوى أصغر قاعدة شعبية، وهي المحلة وهو يناقش بحرية كل الأمور التي تهم المواطنين وسواء أكان ذلك على المستوى المحلي أم على مستوى الإقليم (البلدية) أم على المستوى الوطني (المجتمع ككل)، ولا يجوز هنا لأي إنسان أن يمنع آخر من إبداء رأيه أو وجهة نظره في المؤتمر مهما كان هذا الرأي. ومن هذه المؤتمرات الشعبية الأساسية يتكون المؤتمر الشعبي على مستوى الإقليم أو المنطقة ليناقش الأمور التي تهم الإقليم أو البلدية ككل، أو على مستوى الوطن ككل.

2 ـ اللجان الشعبية وهي الأداة التنفيذية التي تقوم بتنفيذ وتطبيق القرارات والتوصيات التي توصلت إليها جماهير المؤتمرات الشعبية الأساسية، وبالطريقة نفسها تتدرج اللجان الشعبية في بنائها من اللجنة الشعبية على مستوى المحلة إلى مستوى اللجنة الشعبية للإقليم أو المنطقة، إلى مستوى اللجنة الشعبية العامة، وهي على مستوى المجتمع ككل. وهي أيضاً أعلى أداة تنفيذية إدارية في المجتمع الوطني. وواضح أن اللجنة الشعبية للمحلة هي أصغر وحدة إدارية تنفيذية تقوم بتنفيذ القرارات والتوصيات على مستوى المحلة، أما اللجنة الشعبية للإقليم أو البلدية فتقوم بتنفيذ القرارات والتوصيات على مستوى الإقليم أو البلدية، أما اللجنة الشعبية العامة وهي أعلى لجنة شعبية تنفيذية فتقوم بتنفيذ القرارات والتوصيات على مستوى الوطن ككل.

3 ـ أما الروابط والاتحادات المهنية والحرفية فهي المؤسسات المهنية أو النقابات التي تضم أصحاب الحرف والمهن المختلفة الموجودة في المجتمع، وذلك مثل رابطة الأطباء أو المعلمين أو اتحاد الفلاحين أو المنتجين في الصناعات المختلفة. إن عضو الرابطة المهنية هو عضو في رابطته حر يناقش كل ما يتعلق بمهنته وتقدمها وتطورها، وهو في الوقت ذاته عضو في المؤتمر الشعبي الأساسي الذي يناقش مختلف القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والمحلية والدولية. كما يجب التأكيد هنا على أنه في المؤتمر

الشعبي الأساسي يلتقي كل أصحاب المهن في المجتمع في قاعة واحدة جنباً إلى جنب لمناقشة قضايا مجتمعهم المطروحة، سواء على المستوى المحلي أو الوطني فيجلس الجميع سواسية بغض النظر عن مهنهم وخلفياتهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ولذلك ففي المؤتمر الشعبي الأساسي تذوب الفوارق الاجتماعية بين أبناء الوطن العربي الواحد، كما أن الفرد عضو في مؤتمر شعبي أساسي وعضو في رابطته المهنية أو الحرفية التي يعمل بها، كما أن التقاء مختلف الفئات الاجتماعية يخلق نوعاً من الحوار والنقاش البناء الذي يعمق الرؤية والفهم للموضوع المطروح للنقاش، فقد تسمع الطبيب يحاور ويناقش المزارع البسيط ويدخلان في شيء من الجدل وتبادل الرأي حول القضايا المطروحة للنقاش، وبدون شك فمن أهم نتائج هذا الحوار والنقاش الجماعي زيادة درجة الوعي الاجتماعي والترابط بين أبناء المجتمع الواحد، كما أن ذلك يزيد من درجة فهمهم لطبيعة مجتمعهم وأبعاد تطوره والوصول إلى تكوين إحساس مشترك وشعور مشترك يتجسد في نهاية المطاف في قرار جماعي صادر عن إرادة جماعية مشتركة.

4 - مؤتمر الشعب العام، وهو ملتقى المؤتمرات الشعبية الأساسية واللجان الشعبية والروابط والاتحادات المهنية، وهو عادة يعقد مرة في السنة، كما ينعقد بشكل استثنائي إذا كانت هناك ضرورة لذلك، في هذا الملتقى (مؤتمر الشعب العام) تتخذ القرارات والتوصيات سواء على المستوى الوطني العام، أو على مستوى السياسة والعلاقات الخارجية، والمشاركون في مؤتمر الشعب العام، لا يعبرون عن رأيهم الشخصي أو رغباتهم الخاصة كأفراد، وإنما هم ينقلون ويضعون القرارات والتوصيات والتوجهات التي أقرتها وتوصلت إليها المؤتمرات الشعبية الأساسية خلال اجتماعاتها ومناقشاتها أمام مؤتمر الشعب العام، ليضعها في شكل قرارات وتوصيات.

وعندما يصدر مؤتمر الشعب العام قراراً أو توجيهاً، تشكل لذلك لجان فنية أو قانونية أو لجنة خبراء لوضعها - أي هذه القرارات والتوصيات - في شكل لائحة أو إجراء إداري أو قانوني أو مشروع عملي قابل للتنفيذ. وكما سبقت الإشارة فإن اللجنة الشعبية العامة هي الأداة الإدارية والتنفيذية، والتي عبر أجهزتها الإدارية مثل اللجان الشعبية القطاعية والنوعية في البلديات والأقاليم والمؤسسات العامة تقوم بتنفيذ هذه القرارات والتوصيات عملياً في المجتمع. وبطبيعة الحال هناك قرارات يقع نطاق تنفيذها في اختصاص اللجنة الشعبية البلديات أو المناطق أو الأقاليم أو فروع البلديات أو المحلات الصغيرة. وهناك قرارات وتوصيات يقع نطاق تنفيذها في إطار القطاعات المختلفة في المجتمع ككل، وتقوم بذلك اللجان الشعبية العامة القطاعية مثل اللجنة الشعبية العامة للتعليم والبحث العلمي، أو اللجنة الشعبية العامة للصحة والضمان الاجتماعي.

تعتبر هذه المؤسسات السياسية والإدارية هي الآلية أو الوسيلة لوضع

الشورى موضع التطبيق في حياة المجتمع كما حددها نموذج الفكر الجماهيري، حتى وإن استعمل الفكر الجماهيري مسميات ومصطلحات عصرية وجديدة قد لا توجد في أدبيات التاريخ السياسي في الإسلام، إلا أن المضمون والقصد قد تحقق وهو التطبيق العملي لمبادىء الشورى والاهتداء بروح القرآن الكريم **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾**. فنموذج الفكر الجماهيري قد جسد الشورى الإسلامية من خلال مؤسسات وتنظيمات شعبية ديمقراطية تعطي وتقدم الفرصة التاريخية الكاملة لحرية الإنسان، كما أن نموذج الفكر الجماهيري قد طور آليات تطبيق الشورى الإسلامية بما يتلاءم ومعطيات العصر الحديث، وتغير واقعه المعاش، وهو بذلك يقدم مشروعاً حضارياً جديداً للإنسان وتاريخ الإنسانية في بداية القرن الواحد والعشرين.. مشروعاً حضارياً جديداً يتطلع إلى مستقبل أفضل للإنسان والإنسانية، ونموذجاً كاملاً لتحرر الإنسان من عبودية وتسلط أخيه الإنسان.

مراجع الدراسة

1 ـ أحمد صبحي منصور، الشورى الإسلامية (أصولها وتطبيقها) دراسة قرآنية، دراسة قدمت إلى الملتقى العالمي الثالث حول فكر معمر القذافي، الكتاب الأخضر، الديمقراطية وحقوق الإنسان، طرابلس، شهر أكتوبر 1994م.

2 ـ المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، المستقبل الثقافي للعالم الإسلامي من خلال واقعه المعاصر، بحوث الندوة التي عقدتها المنظمة بالتعاون مع جامعة القرويين في فاس ـ المغرب، 5 ـ 7 أكتوبر 1993م، (الرباط، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة «ايسيسكو» 1994م).

3 ـ المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) والمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (ايسيسكو) التنمية من منظور إسلامي، الجزء الأول، وقائع الندوة التي عقدت في الفترة من 9 إلى 12 تموز (يوليو) 1991م، عمان ـ الأردن.

4 ـ بوخينسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، نقله عن الفرنسية د. محمد عبدالكريم الوافي (بنغازي، منشورات جامعة قاريونس، 1989م).

5 ـ حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة العربية الأولى (بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1981م).

6 ـ زهير حطب «مشاكل التسيير الشعبي من خلال الحركات الجماهيرية في الدولة الإسلامية»، دراسة قدِّمت إلى ندوة التسيير الشعبي، التجارب التاريخية والآفاق المستقبلية، عقدت الندوة بمدينة طرابلس بليبيا 20 ـ 24، التمور (أكتوبر) 1988م، بإشراف معهد الإنماء العربي، بيروت ـ لبنان، طرابلس ـ ليبيا.

7 ـ شاخت وبوزورث (تصنيف) تراث الإسلام، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، 1988 م، ترجمة د. حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، مراجعة د. فؤاد زكريا (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب 1988م).

8 ـ عبد الحليم محمود السيد، الإبداع والشخصية، دراسة سيكولوجية (القاهرة، دار المعارف بمصر، 1971م، منشورات جماعة علم النفس التكاملي).

● أحمد عبد السلام الأشهب(*)

الشورى والنظام الجماهيري
سلطة الشعب

(*) أمين قسم العلوم السياسية ـ جامعة ناصر، الجماهيرية الليبية.

أولاً ـ تعريف:

أورد صاحب مختار الصحاح في الصفحة 350 في شأن شور أشار إليه باليد أومأ وأشار عليه بالرأي و(شار) العسل اجتناها و(الشارة) اللباس والهيئة وتقول شاور في الأمر واستشاره.

فلفظ الشورى مشتق من الاستخراج والاجتناء والاستشارة بعد التمعن والتدبر ليخرج الرأي الصائب فيشار به للتنفيذ.

تمهيد

وإذا ما انتقلنا من التعريف اللغوي لكلمة الشورى إلى التعريف بها تاريخياً فإننا سنتبين أن التراث الإنساني قد عرف منذ عصور موغلة في القدم في حضارات مختلفة الفكر السياسي المؤسس على الشورى وكذلك التجارب السياسية الأولى التي أسسها السومريون والبابليون الأوائل (الأكاديون) في وادي الرافدين بين منتصف الألف الرابع قبل الميلاد وأواخر الألف الثالث قبل الميلاد[1].

إلا أن نظام الشورى الذي يعدّ اختباراً إنسانياً يجسّد أفضل ما عرفه التراث الإنساني في السياسة ونظام الحكم وتسيير الأمور للمجتمع أخذ يصطبغ بالصبغة الدينية في ضوء الفكر الإسلامي حيث أصبحت الشورى تحمل معنى الفلسفة السياسية المحققة لإرادة الله فضلاً عن تحقيقها لمصالح المسلمين.

ثم أخذت الطابع التطبيقي الشمولي والعملي من خلال النظام الجماهيري وسلطة الشعب بعدما صيغت نظرياً في فكر النظرية العالمية الثالثة من خلال الكتاب الأخضر.

الشورى في القرآن:

لقد تحدث القرآن الكريم عن الشورى في بعض آياته مزكياً لها وداعياً ومحرضاً الرسول ﷺ والمسلمين على تطبيقها واتباع نهجها في أمورهم الأسرية والاجتماعية والسياسية.

حيث ورد لفظ الشورى في القرآن الكريم بشكل صريح في ثلاثة مواطن: أحدها يتعلق بالحياة الأسرية حيث دعا إلى حل مشكلاتها عن طريق التشاور. فقال تعالى: **﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فإن أرادا فصالاً عن تراضٍ منهما وتشاور فلا جناح عليهما وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير﴾**[2].

فهذه الآية الكريمة تؤكد العمل بمبدأ الشورى المبنية على التراضي في استمرار العلاقة الزوجية أو إنهائها بعد استيضاح الأمر واجتلائه وتقليبه بين أطرافه بكل حرية وتراض ليتخذوا بعد ذلك قرارهم بالاستمرار أو الانفصال.

ولأن الأسرة المسلمة هي الخلية الأولى في المجتمع الإسلامي وإذا صلحت صلح المجتمع كله فإن القرآن الكريم يدعو إلى أن تكون العلاقة بين واضعي اللبنة الأولى في الصرح الاجتماعي مبنية على أساس من التراضي والشورى حتى يمكن بعد ذلك تجسيد هذا المبدأ على المستوى الأكبر وهو المجتمع.

فإذا نشأ الأطفال وترعرعوا في ظل التراضي والمساواة والتشاور منذ نعومة أظفارهم في وسط أسري يلتزم بهذا المبدأ فحتماً سيجعل هذا منهم بناة لمجتمع غايته تحقيق العدل والتراضي والمشاورة.

فهل يمكن لطفل كهذا قبول الاستبداد أو السيطرة بعد ذلك من أي كان؟! أما الموطنان الآخران اللذان تعرض فيهما القرآن الكريم لذكر الشورى فقد وردا في موضع الحديث عن السياسة وشؤون الحكم والأمور الحياتية الاجتماعية الأخرى.

فقال تعالى في سورة آل عمران مخاطباً الرسول ﷺ وداعياً له إلى اتباع نهج الشورى مع المسلمين **﴿فبما رحمة من الله لنت له ولو كانت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾**[3].

فهذه الآية الكريمة تأمر الرسول ﷺ على عرض الأمر على المسلمين والتشاور معهم دون استبداد بالراي في أمر يخص كل المسلمين فإذا ما تم التشاور واتخاذ القرار يليه العزم والتوكل لتنفيذه.

نطاق الشورى:

يفسِّر بعض الفقهاء كلمة «الأمر» في الآية الكريمة **﴿وشاورهم في الأمر﴾** على أنه يعني أمور السياسة وشؤون الحكم ومشكلاته وذلك لعلاقته بالائتمار والأمر والائتمار يعني التشاور.

فالسياسة وشؤون الحكم بخلاف أمور الدين أمور نأتمر ونتامر معاً في قضاياها فالصلة وثيقة بين السياسة والشورى. أما الدين فهو وضع إلهي نقبله ونتعبد بتكاليفه ولا مجال لنا في مناقشته أو الاختيار بشأنه. فهي إذن ـ حسب الرأي ـ تتعلق فقط بشؤون الحكم والسياسة ويتحدَّد نطاقها وفق هذه الأمور.

وقد ورد في تفسير المنار بأن المشاورة هي في الأمر العام الذي هو سياسة الأمة في الحرب والسلم والخوف والأمن وغير ذلك من مصالحهم الدنيوية، وواظب يا محمد على المشاورة كما فعلت قبل الحرب في هذه الواقعة «غزوة أُحد» وإن أخطأوا الرأي فيها فإن الخير كل الخير في تربيتهم على المشاورة والعمل بها.. وإن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد في الأكثر والخطر على الأمة في تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد وأكبر(4).

ونحن نتفق مع رأي بعض الفقهاء بأن الأمر بالمشاورة مطلق بحيث يشمل كل القضايا الدينية منها والدنيوية: السياسية والاجتماعية والثقافية والتنظيمية أي في ما لم يرد فيه نص تشريعي، فهي «الشورى» مطلوبة في كافة القضايا سواء في السياسة والحكم والإدارة والحرب وفي المعاملات وأحوال الأسرة والتجريم بما لا يخالف نصوص الشريعة أو مقاصدها العامة ومبادئها التشريعية(5).

فعندما لا يكون هناك نص شرعي ملزم يكون الأمر شورى بين المسلمين سواء في ما له علاقة بأمور السياسة أو غيرها من الأمور الأخرى، وكلما كانت تلك الأمور لها علاقة بسياسة إدارة المجتمع وتنظيمه في شتى الجوانب فلا بد من الالتزام بالشورى فهي من خصائص الإسلام ووصف ملازم للمسلمين كإقامة الصلاة وإذا لم يسمح للمسلم بترك الصلاة فكذلك لا يقبل منه أيضاً ترك الشورى.

فقد ذكرها الله سبحانه وتعالى بين الصلاة والزكاة في الموضع الثالث في القرآن الكريم حيث قال تعالى: **﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾**(6).

وفي هذا تزكية للشورى والعمل بها. فكما أن الصلاة في الإسلام أمر لا بد منه واجب القيام بها تحت أي ظرف من الظروف في حالة السفر أو الحضر في حالة المرض أو الصحة فإن اتباع مبدأ الشورى واجب أيضاً وفي جميع الحالات والظروف وفي كل الأمور سواء في السلم أو الحرب وفي الحكم أو الإدارة.

أما تحديدها من قبل البعض في أمور معينة فإن هذا ـ حسب رأينا ـ لا

يتفق مع أساس تشريع الشورى من جهة كما أنه يخالف النص «وأمرهم» الوارد في صيغة العموم وتقييد له دون مبرر مقنع من جهة أخرى.

وإذا كان القرآن يدعو إلى التشاور حتى في العلاقات الزوجية والأسرية ـ كما وضحنا ذلك سابقاً ـ فإن التشاور يكون مطلوباً بما يضمن علاقات عادلة ومتكافئة بين أفراده جميعاً.

وإذا كان الخطاب في الآية الكريمة موجهاً لمحمد وهو الرسول الموحى إليه بأن يشاور المسلمين في أمورهم التي تتعلق بشتى نواحي حياتهم فإن الحرص على تطبيق هذا المبدأ بعد وفاة الرسول ﷺ وانقطاع الوحي يكون أجدى ويكون المسلمون أكثر احتياجاً إليه.

مرتكزات الشورى:

ترتكز الشورى باعتبارها نظاماً للحياة الاجتماعية على مرتكزات أو أسس ثلاثة: الحرية ـ المساواة ـ الأمانة «المسؤولية».

ترتكز الشورى على مبدأ الحوار واتصاله إقراراً لمنهج تبادل الرأي والرأي الآخر في المجتمع بكل حرية ودون تسلط أو خوف.

إن الشورى لا تتأتى إلا على أرضية من الحرية تسمح بالجدل وتبادل الآراء، وإذا كان الإسلام أساساً لا يقبل إلا من حر غير مكره **﴿لا إكراه في الدين﴾** (سورة البقرة، الآية 265)، **﴿من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾** (سورة الكهف، الآية 29)، «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» فإن الشورى الإسلامية لا تقوم إلا في ضوء الممارسة الحرة.

وتقرير مبدأ استقلال الإرادة والحرية يأتي نتيجة طبيعية لتكريم الإسلام للإنسان ذلك التكريم الذي شكل ثورة حررت الإنسان من الذوبان في أي محيط وحرره من العبودية للآلهة والقوى والطواغيت المادية التي كان يرهبها وكانت تتحكم فيه وتسيطر عليه.

فالجدل وتبادل الآراء لا يقوم إلا في مناخ من الحرية وبعيداً عن الرهبة والخوف. ولنأخذ من التاريخ حادثتين مختلفتين، إحداهما وقعت في زمن عمر بن الخطاب عندما خطب في المسجد ودعا الناس إلى الإقلال من المهور فتصدّت له امرأة وقالت له ليس ذلك إليك يا عمر لأن الله تعالى يقول: **﴿وإن آتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً﴾** (سورة النساء، الآية 20). ويقتنع الخليفة ويذعن للرأي ويقول صدقت امرأة وأخطأ عمر.

واستمر المسلمون في حوارهم وشوراهم. أما الحادثة الثانية فمن زمن حكم زياد بن أبي سفيان الذي تولّى حكم البصرة في زمن معاوية حيث خطب في القوم خطبته الشهيرة بالبتراء قال فيها إنه سيضرب بكل قوة أي تمرد وأنه سيأخذ البريء بجريرة المذنب. وعندما انتهى من خطبته قال له أبو بلال

مرداس بن أدية «أنبأنا الله بغير ما قلت قال الله تعالى: ﴿وإبراهيم الذي وفى ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ (سورة النجم، الآيتان 37 ـ 38). وأنت تأخذ البريء بالمذنب..». وكان أن رد عليه زياد بمزيد من التهديد والوعيد قال: «اسكت والله ما أجد إلى ما أريد سبيلاً إلا أن أخوض إليه الباطل خوضاً»[7]. صمتت بعد هذا كل الأفواه ولم يعد للشورى مكان.

فالحرية هي الدعامة الأساسية للشورى وما ينتج عن غيابها إلا حكم تسلطي فردي. فقد قال سعد بن مالك مخاطباً معاوية الذي اغتصب الحكم كرهاً بقوله: «السلام عليك يأيها الملك» فغضب معاوية وقال: «ألا قلت السلام عليك يا أمير المؤمنين» فردّ سعد «ذلك إن كنا أمّرناك».

فالإنسان المشبع بحس الحرية قادر على ممارسة الشورى على أكمل وجه ودون خشية أو رهبة من أحد.

المساواة:

أما الدعامة والركيزة الثانية التي تبنى عليها الشورى فهي المسؤولية المشتركة والمساواة بين الجميع مما يستوجب تلقائياً إزالة الفوارق بين الناس.

وإن الإنسانية قد وجدت وفق قاعدة المساواة التي فطر الله الناس عليها يقول تعالى: ﴿يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[8].

والمساواة في الإسلام لها أبعاد عديدة فهي من جهة مساواة بين البشر في الخلق، فالناس من آدم وآدم من تراب، وهي من جهة أخرى مساواة في القابلية لاكتساب الحقوق وتحمل التبعات والالتزامات فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته.

وتتجسّد المساواة في قوله تعالى: ﴿ليستخلفنهم في الأرض﴾ فقد جاء الضمير في هذه الآية في صيغة الجمع فالاستخلاف إذن للكل وليس للبعض وبالتالي فإن تسيير أمور الجماعة لكل أفرادها وليس لفرد واحد فيها أو طبقة أو أسرة وحدها دون غيرها وإنما للأمة بأسرها عن طريق مشورة كل أفرادها.

وإن الإنسان الذي يرقى إلى مستوى أنه لو أقسم على الله لأبره واكتشافه لقوانين الكون وسنن الله فيه وسيطرته واستخدامه لهذه القوانين لا يمكن إلا أن يكون حاكماً غير محكوم في غير حاجة إلى حاكم أو وسيط ينوب عنه في تقرير مصيره أو تسيير أموره. فمن أين لفرد أو مجموعة أن تتميز في المجتمع أو تنفرد بسلطة الحكم فيه؟

لقد رفض المسلمون الأوائل التمايز في ما بينهم أو بينهم وبين أولي الأمر حتى في اللباس. فقد رفض أحد المسلمين السماع لعمر بن الخطاب وعندما سأله لماذا ترفض السماع إلي؟ قال له الرجل لقد استأثرت بلباس أطول من الأثواب

التي وزعتها علينا، ولكن عندما عرف الرجل الحقيقة من ابن عمر بأنه أعطى ثوبه لأبيه بحيث خاط الاثنين في ثوب واحد رضي الرجل وطابت نفسه بعدما تحقق من عدم وجود التمايز وأن الخليفة لم يستأثر بشيء دون باقي المسلمين.

الأمانة أو المسؤولية:

وهذه ركيزة أخرى من ركائز الشورى وهي الائتمان والمسؤولية على تنفيذ قرار الأمة. فإذا ما تحققت الحرية وفي ظل المساواة والعدالة يتم التشاور ويستخرج الرأي الحسن ثم يتولى أولو الأمر تحمل مسؤولية وأمانة تنفيذه.

وسنتحدث عن أولي الأمر والأمانة التي يتحملون عبء تنفيذها. فقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: **﴿إن الله يامركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعماً يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً يايها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير لكم وأحسن تاويلاً﴾** (سورة النساء، الآيتان 58 ـ 59).

يتبين لنا من هذه الآية الكريمة أن الطاعة الواجبة على المسلمين إنما هي لله ثم الرسول ﷺ في ما يبلغ عن الله وبهذه الطاعة لله والرسول يتحقق إيمان الأمة ثم تأتي الإشارة إلى طاعة (أولي الأمر) وقد وردت في صيغة الجمع وهي قاطعة في أن من يتولى أمر المسلمين هم «جماعة» وهذه الجماعة (منها) من أمة المسلمين أي يتوافر فيهم شرط الاختيار من قبل المسلمين ويتولون تحمل (الأمانات) بمسؤولية أمام الجماعة المسلمة.

فهي دالة بشكل قطعي على نفي الانفراد والاستبداد بالسلطة لأي كان، كما أنها اعتبرت ما يكلف به أولو الأمر من قبل المسلمين هو (أمانات) وهذا هو المصطلح الذي تمّ الأخذ به في الجماهيرية العظمى. وهذا اللفظ يحمل مضموناً هاماً من حيث إن التكليف بتنفيذ قرار الأمة هو مسؤولية وأمانة من قبل المسلمين. وأمام الله سبحانه وتعالى بحيث على أولي الأمر القيام بها والالتزام بتنفيذها وفق ما أقرّه المسلمون وبما يوافق شرح الله وأن حملها منوط بالقدرة عليها واحترامها وأي تقصير في أدائها يستوجب غضب الله وغضب المسلمين.

كما أن لفظ الأمانة يختلف اختلافاً جوهرياً عن لفظ التفويض أيضاً رغم محاولة بعض الفقهاء التقريب بين المفهومين. (فالأمانة) ـ وكما أسلفنا ـ تكليف من المسلمين إلى جماعة منهم (أولي الأمر) بتنفيذ ما أقروه بعد تشاورهم في أمورهم وأن التصرف في هذه الأمانة تحدده إرادة المسلمين وليس على المؤتمنين إلا تنفيذ هذه الإرادة الجماعية. فالمؤمنون إذن لا يفوضون أحداً في ممارسة الحكم أو السلطة أو القرار بالنيابة عنهم ـ وإنما يكلفون بعضهم في تنفيذ قراراتهم الشورية.

أما لفظ التفويض فإنه يعني التنازل عن جزء أو كل السلطة من قبل الناس إلى فرد أو مجموعة منهم بحيث يمكن لهذا الفرد أو المجموعة أن تمارس هذه السلطة وفق رؤيتها هي ومصلحتها في غالب الأحيان وحتى وإن سحب التفويض فإنه يكون ذلك بعد فوات الأوان غالباً.

وهذا ما يناقض غاية الإنسان ووجوده على الأرض التي استخلفه الله فيها بشكل جماعي، وإن مضمون الاستخلاف شائع في الجماعة كلها. فمن الطبيعي إذن أن يكون الأمر مداره على الاختيار من قبل الأمة الشارعة كلها وبتكليف منها لا بتفويض ولا تنازل ولا تجزئة وإنما أمانة تعهد بها وتكلف بها مجموعة منها ومن بينها وباختيارها.

ثانياً ـ التطبيق الرسولي للشورى:

عرفنا ـ في ما يخص ـ أن الشورى فلسفة ونظام يزكيها ويأمر بها القرآن كي تكون السبيل والمنهج لمعالجة أمور المسلمين سواء في نطاق الأسرة أو على نطاق المجتمع.

كذلك جاءت السنة النبوية مؤكدة الشورى ومرغبة ومحرضة عليها مثل قول الرسول ﷺ: «المستشير معان والمستشار مؤتمن» وقوله عليه الصلاة والسلام: «استعينوا على أموركم بالمشاورة» وكذلك قوله ﷺ: «ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمورهم».

ولقد انتهج الرسول الكريم ﷺ مبدأ الشورى مع أصحابه في كل الأمور حتى قال أبو هريرة (رضي الله عنه) «لم يكن أحد أكثر مشورة من رسول الله ﷺ». وقد استشار الرسول ﷺ في وقائع كثيرة قائلاً أشيروا عليّ، وكان مكان ذلك سواء في تحديد مكان نزول الجيش أو في قبول الفداء في أسرى الحرب أو في شأن الخروج من المدينة. وفي رد سبي هوازن أو في عدم مصالحة رؤساء غطفان لأخذ شطر ثمار المدينة.. وغير ذلك كثير من الوقائع والأمور التي لم يكن الرسول ﷺ يقطع فيها برأي ـ وهو الموحى إليه ـ إلا بعد إجراء الشورى مع المسلمين ويقول: «أنتم أعرف بأمور دنياكم».

ولم يكن المجتمع الإسلامي شديد التعقيد في بداياته في مكة بل كانت البساطة هي الصفة الغالبة عليه فقد كان المسلمون الأوائل يلتقون بشكل مستمر سواء في ميدان العمل أو في الجامع حول الرسول ﷺ يستمعون إلى الوحي ويتدارسون أمور دينهم ودنياهم بشكل جماعي وفق حرية كاملة ومساواة بين الجميع أسودهم وأبيضهم عربيهم وأعجميهم حتى إن الرسول ﷺ نهاهم «المسلمين» أن يميِّزوه بمعاملة فيها شيء مما تأباه النفس الحرة الكريمة، وقال عليه الصلاة والسلام ما معناه «لست ملكاً وإنما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد».

وعندما انتقلت الدعوة إلى المدينة المنورة وتضاعف عدد المسلمين وتطور المجتمع الإسلامي زاد أيضاً عدد الجوامع وزادت التجمعات، فكان كل تجمع يقوم بتأدية الصلاة في جامعه ويقوم أيضاً بتدارس أموره الدنيوية الأخرى في ما يتعلق بذلك التجمع حتى إذا ما طرأ أمر عام يخص كل المسلمين التقوا جميعاً مع رسول الله ﷺ يسترشدون ويتشاورون في ما بينهم في تلك الأمور فهم بذلك يكوّنون ملتقى عاماً لكافة التجمعات الصغيرة يتم فيه إقرار اجتهاداتهم أو أعمالهم فتأخذ بعد ذلك الصفة التشريعية من جهة وصفة العموم من جهة أخرى.

وهكذا درج الرسول ﷺ وصحبه أثناء حياته في ممارسة الشورى، واستمر المسلمون بعد وفاة الرسول ﷺ يتبعون المنهج نفسه في اختيار أولي الأمر، وما اجتماع (السقيفة) إلا تجسيد بالغ الدلالة بالتزام المسلمين بالشورى وكذلك في أمورهم الأخرى، إلى أن تحول المجتمع الإسلامي إلى شكل (الدولة) وتحولت الشورى إلى (حكم) وتحول أولو الأمر إلى (حكام وملوك).

فانهارت الشورى لانهيار مرتكزاتها حيث لم يعد أولو الأمر يختارون وفق إرادة المسلمين وأصبحت البيعة تتم شكلياً وبالإكراه في كثير من الأحيان والخلافة وراثية من الآباء إلى الأبناء، كما انهار مبدأ المساواة. فقد تركّزت القوة السياسية في يد فئة من الحكام والولاة وعائلاتهم، وتركزت القوة الاقتصادية في يد الحاشية الملكية ومن يسير في فلكها، وتركزت القوة العسكرية في يد مجموعة من الجند ذات طبيعة نظامية أصبح همها حراسة الملك أو الأمير والقضاء على حركات التمرد أو الرفض وأصحاب الرأي.

ورغم هذا التغيير الذي طرأ على تطبيق الشورى إلا أنها تبقى مبدأ شرعياً يتفق وإرادة الله وإرادة الإنسان الذي استخلفه الله في الأرض وطبيعته التي جبلت على الحرية وعدم الخضوع إلا لله سبحانه وتعالى.

ولأن القرآن الكريم جاء بالشورى كمبدأ عام تتسع عموميته وتتقبل مرونته بأن يتشكل ويتطور تبعاً لمختلف البيئات ومختلف العصور.

وإن ما يتم تطبيقه في الجماهيرية العظمى لهو تجسيد لهذا المبدأ (الشورى) وفق سلطة الشعب والنظام الجماهيري الذي أبدعه المفكر معمر القذافي في النظرية العالمية الثالثة (الكتاب الأخضر).

ثالثاً ـ الشورى والنظام الجماهيري:

إن ثورة الفاتح من سبتمبر التي استقت أفكارها من منهل الإسلام والثقافة الإسلامية قد دعت من يوم تفجّرها إلى العودة إلى هذه الجذور النقية الطاهرة والتمسك بالقرآن الكريم ـ الذي جاء هادياً للإنسانية ومحرراً لها من الوثنية والشرك ـ شريعة للمجتمع من أجل أن يعيش الإنسان حراً فوق الأرض وتحت الشمس، وصدر إعلان قيام سلطة الشعب الذي أكد أن القرآن الكريم شريعة

المجتمع في الجماهيرية العظمى وأن السلطة للشعب يمارسها وفق مبدأ الشورى من خلال المؤتمرات الشعبية.

ويقول المفكر معمر القذافي: «إن القرآن الكريم شريعة المجتمع العربي الليبي ودستوره لأن هذه الأمة تؤمن بهذا الكتاب وبأن أحداً لم يضعه. والامتثال لأوامره ونواهيه إذعان تلقائي نابع من الإيمان وليس خضوعاً لفرد أو مجموعة. ولما كان القرآن هو الدستور فلا يجوز للجماهير العربية الليبية وهي تزاول الشورى في المؤتمرات الشعبية أن تصدر قانوناً مخالفاً له. على أن الاستفادة من القرآن بوصفه شريعة للمجتمع الليبي تكون بتطبيق الحدود الكلية والعامة التي يتضمنها. ذلك أن القرآن فيه حدود تبين قضايا هامة، ولما نأخذ القرآن شريعة للمجتمع إذن نلتزم بقضايا كلية معينة هي التي تحقق العدل في النهاية»[11].

ويقول المفكر معمر القذافي في موقع آخر «لا تعارض بين الإسلام والنظام الجماهيري»[12]. ويقول أيضاً: «إن الفصل الأول من الكتاب الأخضر أساسه المؤتمرات الشعبية وتطبيق المقولات الواردة فيه هو تطبيق للآية الكريمة ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ أي لا يستأثر بها حاكم مستبد أو نائب أو طبقة بل الكل يتشاورون فيما بينهم»[13].

كما يؤكد المفكر معمر القذافي المساواة بين الناس والمشاركة الجماعية في ممارسة السلطة وفق النظام الجماهيري، فيحثّ على تحطيم حكم وسلطة الفرد والطبقة والعشيرة الطائفة لكي تتحقق الديمقراطية (الشورى) سلطة الشعب والقرآن شريعة المجتمع.

فالنظام الجماهيري يرتكز على سلطة الشعب وحكمه لنفسه بإرادته دون وكيل أو نائب «لا نيابة عن الشعب» وأن الشورى وسلطة الشعب لا تقوم إلا بوجود الشعب نفسه في السلطة لا بوجود نواب عنه. فلا بد إذن من إلغاء دور الوسيط الذي ينوب عن الشعب لأن الشعب أصبح موجوداً بنفسه.

وحيث إننا ذكرنا سالفاً أن أولي الأمر ينفذون مشورة المسلمين من منطلق المسؤولية المشتركة والمتساوية للجميع «فإن فكر معمر القذافي في النظرية العالمية الثالثة مجسَّد في النظام الجماهيري حيث تقسم الجماهير إلى مؤتمرات شعبية أساسية تتشاور في ما بينها في كل أمورها وتتخذ القرارات المناسبة لها فهي الجهة الوحيدة التي تصنع القرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي ويضم المؤتمر الشعبي الأساسي مختلف القطاعات الشعبية دون تمييز أو تمايز.

ويتولى تنفيذ هذه القرارات اللجان الشعبية (الأمانات) التي يتم اختيار أعضائها مباشرة من قبل جماهير المؤتمرات الشعبية وتكلف هذه اللجان بأداء المسؤوليات (الأمانات) في قطاعات الخدمات المختلفة تحت إشراف ورقابة المؤتمرات الشعبية الأساسية صاحبة السيادة وسلطة القرار.

ولهذا فإن النظام الجماهيري (سلطة الشعب) عماده المؤتمر الشعبي الذي

يجمع الجماهير صاحبة الإرادة المستقلة والمتساوية والمسيطرة على كافة مقدراتها.

ويحدِّد المفكر معمر القذافي «إن الجماهير هي وحدها التي تقرر مصيرها بنفسها في مؤتمراتها الشعبية لأنها هي الأقدر على الشعور بحاجاتها والإحساس بمشاكلها من زراعة وصناعة وشؤون داخلية وخارجية ويكون التقرير نيابة عن الجماهير في هذه الشؤون من قبيل الدجل»[14].

ويكون في النظام الجماهيري (سلطة الشعب) جميع أعضاء المؤتمر الشعبي متساوين في الوضع الاجتماعي وينتفي بينهم التفاوت ذلك أن سلطة الشعب لا تستقيم في وضعها الأمثل دون تساوي الوضع الاجتماعي لجميع أفراد المجتمع. فمن البديهي أن رب العمل ومالك البيوت والتاجر لن يجدوا مقاومة تذكر في المؤتمر الشعبي من أولئك الذين يخضعون لهم مادياً وحتى لو برزت معارضة ما في وجودهم فإنهم قادرون بقوة أموالهم أن يجهضوها.. وبهذه الوضعية فإن قرار المؤتمر الشعبي المقترح من رب العمل أو مالك العقارات أو التاجر ليس قراراً ديمقراطياً بل هو قرار شخص واحد فرضه على المؤتمر بفعل القوة والامتيازات التي يمتلكها، إن حاجة العمال التي يمتلكها رب العمل قد ألغت حريتهم، ففي الحاجة تكمن الحرية والديمقراطية في هذه الوضعية هي ديمقراطية صورية أيضاً[15].

إذن لا بد من تحقق المساواة الاجتماعية لكي تتحقق المساواة في المؤتمر الشعبي الأساسي، ولكي يصدر بالتالي القرار الديمقراطي الذي يعبر عن إرادة حرة للجميع. وفي المؤتمر الشعبي الأساسي لا بد أن تكون المساواة والحرية مطلقة وخالية من أي شكل من أشكال الإكراه أو التهور الذي قد يؤدي إلى قولبة الأفكار أو التأثير على اتخاذ القرار بما في ذلك حق التمحور الاجتماعي في شكل قبلي أو عشائري أو أسري، فهذه الأشكال الاجتماعية لا عمل لها داخل المؤتمر الشعبي الأساسي، كما ينعدم أثرها في اتخاذ قراراته، بل إن الفكر الجماهيري يجعل الإرادة الجماهيرية ذات وعاء شمولي أكبر من الجزئية أو أي وعاء ليس له الصفة الجماعية الشاملة للمفهوم الجماهيري الكلي[16].

فيكون القرار جماعياً في المؤتمر الشعبي ويكون التنفيذ جماعياً من قبل لجان وليس من قبل فرد بناء على تكليف واختيار مباشر بالقيام بالأمانة تحت الرقابة والإشراف الجماعيين.

خاتمة

هذه هي الشورى كمبدأ عام وضعه القرآن الكريم وتطبيقاته الأولى في عصر الرسول ﷺ ومن بعده صحابته.

وعلى يد ثورة الفاتح من سبتمبر العظيمة ومفكرها العقيد معمر القذافي يشع اليوم من الجماهيرية العظمى عصر الجماهير الذي يطبق الشورى سلطة

الشعب وتمارس الجماهير من خلالها إرادتها وقرارها وسيادتها دون وسيط أو نائب فلقد انتهت كل وسائل احتكار السلطة لتجلس الجماهير كل الجماهير على كراسي السلطة وتحكم نفسها بنفسها وتدير أمورها بكل حرية.

إن الشعوب الإسلامية التي تتطلع لتحقيق الشورى عليها أن تتلمس طريق سلطة الشعب وأطروحات النظام الجماهيري لتتحقق حريتها وتمتلك حاجاتها ومقدراتها وسعادتها ففي الحاجة تكمن الحرية وفي الحرية تكمن السعادة. وفي الفكر الجماهيري خير مرشد لذلك.

هوامش ومراجع

(1) الموسوعة السياسية، كلمة (الشورى)، ص 250. جذور الديمقراطية في المشرق العربي، ص 85.
(2) سورة البقرة، آية 233.
(3) سورة آل عمران، آية 159.
(4) تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، د. محمد بدر، ص 720.
(5) أحكام القرآن، للجصاص، ج 2، ص 41.
(6) سورة الشورى، آية 38.
(7) الفكر العربي، مجلة الإنماء العربي، عدد 22، السنة الثالثة.
(8) سورة الحجرات، آية 13.
(9) سورة الحديد، آية 20.
(10) جذور الديمقراطية في المشرق العربي، الياس عبود، مجلة الحوار، عدد 26، السنة السابعة، خريف 92، ص 110.
(11) السجل القومي، المجلد 13، ص 381؛ والمجلد 14، ص 32.
(12) السجل القومي، المجلد 10، ص 713.
(13) السجل القومي، المجلد 14، ص 39.
(14) السجل القومي، المجلد 11، ص 121.
(15) شروح الكتاب الأخضر، ص 265.
(16) الديمقراطية: المفهوم والأبعاد، منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ج 1، ص 56.
(17) وهبة الزحيلي، نظام الإسلام، ص 250.
(18) تطور الفكر السياسي، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ص 78 وما بعدها.
(19) الدين والمجتمع، منشورات المركز العالمي، ص 59 وما بعدها.

● د. الصديق الشيباني(*)

هيكلية الشورى
في النظام السياسي الليبي

(*) أستاذ القانون العام، جامعة ناصر، الجماهيرية الليبية.

تقديم:

تعد الشورى إحدى أهم سمات المجتمع الإسلامي، ودعامة هامة من الدعامات التي يرتكز عليها نظام الحكم فيه. فقد تقررت الشورى صراحة في الكتاب الكريم ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ وفي السنة الشريفة «استعينوا على أموركم بالمشاورة» فالشورى إحدى صفات المؤمن الحق، وهي إلى جانب الصلاة والزكاة تعد إحدى أهم صفات ثلاث للمؤمن، يقول تعالى في سورة الشورى:

﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون»[1].

فالشورى إذن أصل من أصول الشريعة الإسلامية، وأحد الأحكام التي يلتزم المجتمع المسلم بتنفيذها[2] وصولاً إلى الرأي الأنسب الذي يحقق مصالح الأمة. فالشورى تعطي الأمة الحق في إدارة شؤونها بنفسها والبت في ما يعرض عليها من أمور، وبالتالي تكون الشورى ضمانة هامة من الضمانات التي تحول دون مخالفة الأحكام الشرعية أو إساءة استعمال السلطة فضلاً عن أن الشورى ترسخ مفهوم المواطن الديمقراطي المسؤول. فهي تهيىء لكل مواطن المساهمة في إدارة شؤون مؤسسات بلده وفي تحمل مسؤولية القرارات المتخذة بشكل جماعي الأمر الذي يحفز جميع المواطنين المشاركين على المزيد من العمل والبذل. ومن هذا المنطلق فإن الشورى تعد حجر الزاوية في النظام السياسي الذي كرّسته وثيقة إعلان سلطة الشعب الصادرة في الثاني من مارس عام 1977م، إذ تنص الفقرة الثانية منها على أن «القرآن الكريم شريعة المجتمع العربي الليبي» وكما نعلم فإن الشورى من المبادىء الكلية التي جاء بها القرآن الكريم إلى جانب مبادىء أخرى تعد ركائز أساسية للنظام السياسي المبني على شرع الإسلام من عدل وحرية ومساواة.

فالشورى هي أهم القواعد الدستورية (القرآنية) التي حض عليها القرآن الكريم وهي بهذا الوصف الركيزة الأساس في نظام الحكم الذي كرسته وثيقة إعلان سلطة الشعب والوثائق الدستورية المكملة لها باعتمادها النظام الديمقراطي المباشر أساساً للتنظيم السياسي وفقاً للحكم الوارد في الفقرة الثالثة من الوثيقة ذاتها، بل إن المادة الأولى من قانون تنظيم المؤتمرات الشعبية الصادر عام 1994م كانت أكثر وضوحاً في تأكيدها على أن التنظيم السياسي والإداري للجماهيرية إنما يأتي استرشاداً بالقرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[3] ومن ثم يقع علينا في هذه الدراسة الموجزة بيان آلية أو كيفية تطبيق هذا المبدأ في النظام الدستوري النافذ وكيف تبلور هذا المبدأ في الممارسة العملية في صورة مؤسسات سياسية مبتكرة.

ويقع علينا في هذه الدراسة الإجابة عن سؤالين: أولهما من أهم أهل الشورى، وثانيهما عن كيفية إجراء الشورى أو ترجمة هذا المبدأ في صورة مؤسسات سياسية معاصرة.

أولاً: أهل الشورى

ليس في القرآن ولا في السنة الشريفة نص يحدد من هم أهل الشورى، وإذا رجعنا إلى السنة الفعلية فنجد أن الرسول ﷺ لم يتبع نهجاً معيناً في مشاورة أصحابه، كذلك الشأن في عهدي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وبقية الخلفاء الراشدين، لكن يمكن القول بأن أهل الشورى كانوا من الصحابة في عهد الرسول أو من يسمون بأهل الحل والعقد. وكان هؤلاء يتكونون على اختلاف في الفقه من فئات مختلفة تشمل أهل الاجتهاد أو أهل الإجماع أو علماء الأمة القادرين على الاجتهاد والاستنباط، أو هم أولياء الأمور الذين ورد ذكرهم في قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[4]، وفي قوله سبحانه وتعالى: ﴿**وإذا جاءهم أمر من الأمن والخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾[5]. ومع ذلك فقد اختلف الفقهاء في تحديد المقصود بأولياء الأمور بين كونهم: أهل الحل والعقد أم أهل الرأي والاجتهاد أم أهل العلم بمصالح الأمة أم الحكام والعلماء ووجهاء القوم، أم أمراء الحق والعدل وأمراء السرايا وقادة الجيوش أم وجوه الناس ووجوه الكتاب والوزراء إلى غير ذلك من الاجتهادات الفقهية، وخلاصة القول فإن غالبية الفقه الإسلامي قديمه ومعاصره يتفق على أن تحديد أولي الأمر أو (أهل الشورى) يستند إلى معيار التخصص والدراية بأمور الدين والدنيا، كما يتضح من هذا التحديد لأهل الشورى النظر إليهم وباعتبارهم هيئة منوطاً بها اختيار الخليفة أو الإمام أو عزله ولم يتم التطرق إليهم باعتبارهم هيئة تشريعية وفقاً للمتعارف عليه في الفقه الدستوري المقارن.

أما الفقه الإسلامي المعاصر فقد تناول أهل الشورى باعتبارهم هيئة تنوب عن الأمة في ممارسة السياسة ومظاهرها من سلطات تشريعية ورقابية واختيار الحكام، وتدور هذه التعريفات أيضاً حول تحديد أهل الشورى من أناس ذوي علم أو أمارة وبصيرة، ونفاذ رأي، وحسن سياسة، أو من أهل الاختصاص في شتى المجالات السياسية والاقتصادية والمالية والعسكرية، أو ممن لهم خبرة في معرفة طرق سياسة الأمة، أو من المخلصين والحائزين على ثقة الأمة، أو من رؤساء الأسر والعشائر أو ممثلي الطوائف أو الأفراد الذين تتوافر فيهم صفات معينة.

فأهل الشورى لم يكونوا في يوم من الأيام عامة الناس أو الشعب بأسره أو الجماهير، فالفرد العادي ـ كما يقول المرحوم الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولي ـ لا يستشير إلا الشخص القادر على إبداء الرأي السليم.

فهيئة الشورى لم تكن في جميع عهود الدولة الإسلامية هي الأمة بأسرها أو حتى أغلبية أفرادها. ومن ثم كان المناص أن تقوم الشورى على فكرة النيابة، وما يستتبعه تطبيق هذا المبدأ من اختيار نفر قليل قد تشترط فيهم شروط معينة لجهة العقل والسن والدرجة العلمية والجنسية وغيرها من الشروط التي تختلف من نظام دستوري إلى آخر ومن زمن إلى آخر، كما تختلف طريقة اختيار هؤلاء من التعيين إلى الانتخاب أو الجمع بينهما. فهل هناك فهم مغاير لتحديد أهل الشورى؟

إن ما جاء به النظام السياسي الليبي النافذ ومنطلقاته الفكرية إنما يؤكد هذا الفهم المغاير، وقبل أن نبيِّن أوجه هذا الاختلاف في النظرة إلى أهل الشورى، نود التأكيد على حقيقة أجمع عليها الفقه الإسلامي قديمه ومعاصره ومفادها أن الشورى كأصل من الأصول الدستورية (القرآنية) لنظام الحكم في الإسلام لم تقنن، والدليل تفاوت تطبيق هذا المبدأ في عهد النبي ﷺ وهو نموذج يتكرر ولا يقاس عليه، إلى عهد الخلفاء الراشدين من أبي بكر إلى عمر إلى عثمان إلى علي رضوان الله عليهم. فالتاريخ السياسي الإسلامي لا يشير إلى تفاوت تطبيقات هذا المبدأ، وإلى اختلاف بيِّن في تحديد المقصود «بأهل الشورى» ولا إلى طريقة اختيارهم، فقد ترك كل ذلك إلى الشورى ذاتها بحسب ظروف الزمان والمكان[9].

إن ما يفيد الضمير (هم) وفقاً للآية الكريمة ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ إنما يفيد عامة المسلمين أو جميع أفراد المجتمع الإسلامي، ما دام مضمون الشورى هو دائماً «أمور المسلمين وشؤونهم» وعلى ذلك فإن أهل الشورى هم الجمهور أو الجماهير فلكل مسلم بالغ عاقل الحق في المشاركة في الشورى واتخاذ القرارات التي تمسه، وإن كانت هناك قيود تنظيمية ترد على حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة فهي قيود قصد بها حصر أهل الشورى فيمن تتوافر فيهم الأهلية اللازمة لاتخاذ القرارات التي تمسّ شؤون المجتمع وتمسّ كل فرد من أفراده. وذلك تأكيداً لحق المساواة بين أفراد المجتمع الذين يتماثلون في أوضاعهم القانونية في ممارسة السلطة السياسية بناء على قاعدة الشورى[10]. وهكذا لم نجد في التشريعات النافذة المنظمة لممارسة السلطة السياسية من قيود قانونية على

ممارسة السلطة سوى القيود المتعارف عليها لحسن ممارسة هذه السلطة نيابة عن الشعب في الأنظمة الدستورية المقارنة وأهمها قيد السن، حيث قيدت العضوية في المؤتمرات الشعبية الأساسية ببلوغ طالب العضوية سن الثامنة عشرة سنة ميلادية[11]، وقيد الجنسية حيث اشترط القانون النافذ في طالب العضوية أن يكون ممن يحملون الجنسية العربية مع إيراد استثناء هام على مبدأ إقليمية القانون الليبي مفاده السماح للعرب غير الليبيين أن يكونوا أعضاء في المؤتمرات الشعبية الأساسية وفقاً لشروط تتعلق أساساً بالإقامة الاعتيادية بدائرة المحلة والقيام بالواجبات المقررة قانوناً على كل مواطن عضو، والتعهد بحضور جلسات المؤتمر والالتزام بتنفيذ قراراته واحترامها، وغير خافٍ ما قصده المشرع من وراء توسيع دائرة المشاركة السياسية إلى هذا الحد وذلك تأكيداً من الثورة الليبية للتوجهات القومية في صلب مواثيقها الدستورية.

نخلص من كل ما سبق أنه لم يرد تحديد لأهل الشورى لا في القرآن ولا في السنة. وتشير الوقائع التاريخية في عهد الرسول ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين إلى أن الحكم كان مباشراً والمسلمون كلهم يشتركون في مناقشة أية قضية ولم يكن بينهم وبين الرسول أي حجاب. وكذلك الأمر حينما آل الحكم والخلافة إلى الخلفاء الراشدين.

ومع ذلك فإننا حينما نقول بأن أهل الشورى هم عامة الناس أو بمعنى آخر الجماهير فهذا لا يعني نكران دور ذوي الحكمة والاختصاص في الاسترشاد بآرائهم في الشؤون العامة خاصة تلك التي تحتاج إلى دراية وتخصص ومقدرة خاصة، إن هذا ما يحدث عملياً في المؤتمرات الأساسية وفي مؤتمر الشعب العام، فكثيراً ما يلجأ إلى ذوي الاختصاص للاستعانة بهم في توضيح المسائل الفنية والأمور التي تحتاج إلى دراية وتخصص قد لا تتوافر في معظم أعضاء المؤتمرات. ما نريد التأكيد عليه هنا هو أن يقتصر دور هؤلاء على الاستشارة وإبداء الرأي في كافة الأمور المعروضة على أعضاء المؤتمرات باعتبارهم أعضاء في هذه المؤسسات ولكن دون أن ينفرد هؤلاء بسلطة التقرير نيابة عن بقية الأعضاء، فاتخاذ القرار السيادي يبقى من حق الشعب السيد بعد أن يقوم هؤلاء بتوضيح حيثياته أمام أعضاء المؤتمر.

ولنا في غزوة أحد خير أسوة، فقد استشار الرسول ﷺ القوم في كيفية مواجهة جيش قريش المحتشد خارج المدينة، وخيَّرهم بين الخروج إليهم والتحصن داخل المدينة، وكان الرسول نفسه يميل إلى البقاء وهذا ما وافقه عليه كبير المناوئين له الزعيم السابق ليثرب عبد الله بن أبي، إلا أن جموع القوم ألحّوا على الرسول بالخروج وبالفعل فقد امتثل لرأيهم ولبس بذلة الحرب. ولما همَّ بالخروج ندموا وشعروا بالذنب وطلبوا إليه أن يبقى بالمدينة كما كان يرغب ابتداء فما كان منه ﷺ إلا أن رفض رأيهم الثاني ومضى في تنفيذ ما ارتأوه من قبل وخرج إلى جبل أحد لملاقاة قريش، فالأمر من حقهم وقد اتخذوا القرار الذي رأوه

ولا يمكن التراجع عن المضي بما شرعوا به بداعي الاستسلام للعواطف والتردد والشعور بالذنب لمعارضتهم للنبي (ﷺ)[12].

وقرار النبي ﷺ بالانصياع لرأي الأغلبية إنما أملاه التزامه بالشورى والنتائج المترتبة عليها. وقد تكرر رجوع النبي ﷺ إلى المسلمين في عظائم الأمور والأحداث التي تلت غزوة أحد. ومن أمثلة ذلك رفض أهل المدينة للمعاهدة التي وقعها الرسول مع غطفان بإعطائهم ثلث ثمار المدينة مقابل خروجهم من صفوف الأحزاب بغزوة الخندق[13]، وبعض أئمة الفقه الإسلامي يرون ترجيح رأي الأغلبية في التفكير السياسي الإسلامي، لأن الكثرة أقوى مسلكاً من مسالك الترجيح[14].

كذلك فإن ابن تيمية يرى أن بيعة أبي بكر تمت بمبايعة جمهور الصحابة، وكذلك يرى الماوردي والإمام الغزالي ترجيح مبدأ الأغلبية «وإذا اختلف أهل المسجد في اختيار إمام عمل على قول الأكثرين»[15].

ويوم جاء بنو هوازن يريدون سبيهم من الأولاد والنساء. لم يجبهم الرسول إلى طلبهم وهو الرسول، بل إنه طلب منهم أن يأتوه صلاة ظهر اليوم التالي ويستشفعوه بالمسلمين ويستشفعوا المسلمين به. مع أنه كان قد وعدهم برد ما كان من نصيبه ونصيب بني هاشم. وبالفعل فقد حصل الإجماع وخطب فيهم الرسول، وفي خطابه هذا أكد على حق جميع أفراد الأمة في اتخاذ القرار بخصوص أمور دنياهم، قال عليه الصلاة والسلام: «أما بعد فإن إخوانكم هؤلاء جاؤوا.. وإني رأيت أن أرد إليهم سبيهم، فمن أحب أن يطيب بذلك فليفعل..»[16] وعرض على من لم تطب نفوسهم أن يكون ذلك ديناً لفيء قادم.

كما نريد أن نؤكد أن استئثار بعض الصحابة بالشورى في حوادث معينة لم يكن لسبب سوى ما تمتعوا به من امتيازات عقلية واجتماعية تفوق بقية أقرانهم، إلى جانب ما كانوا يتمتعون مما كان معتبراً من قوام الشخصية كالشجاعة والمروءة، والبلاء الحسن في الدفاع عن الإسلام والدعوة إليه. فقد بقي الحكم مباشراً تقريباً حتى أيام معاوية الذي طرح تشكيل مجلس للشورى يمثل كل البلدان[17].

ثانياً: كيفية إجراء الشورى

لم تقرر الشريعة الإسلامية أسلوباً محدداً لإجراء الشورى، فلم يرد في ذلك نص لا في القرآن ولا في السنة، فقد تم تقرير المبدأ بدون إلزام المسلمين بمسلك محدد لمباشرته، وهذا مما يتفق والروح العامة للشريعة الإسلامية باعتبارها شريعة خالدة جاءت صالحة لخير البشرية في كل زمان ومكان وإلى أن يرث الله الأرض وما عليها. فهي تترك دائماً مجالاً رحباً لابتكار أنسب السبل والوسائل التي تتحقق عن طريقها الأهداف التي تتوخاها رحمة من الله بعباده ورفعاً للحرج عنهم **﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾**[18] وكذلك تيسيراً عليهم في مباشرة أمورهم.

وتفيد السوابق التي وقعت في عهد الرسول ﷺ أنه لم يتبع منهجاً محدداً في إجراء الشورى وإنما كان ذلك يتم وفق الظروف والأحوال، فقد كان أحياناً يشاور جميع المسلمين الحاضرين وقت المشاورة، كما حدث في غزوة بدر عندما قال عليه السلام: «أشيروا علي أيها الناس»، وأحياناً كان يستشير بعض الصحابة كما فعل في غزوة الأحزاب، إذ استشار سعد بن عبادة وسعد بن معاذ، بل أحياناً كان يشير عليه الواحد بالرأي فيراه صواباً ويعمل به كما حدث عندما أشار عليه سلمان الفارسي رضي الله عنه، بحفر الخندق حول المدينة، فأخذ برأيه ونفذ الحفر[19].

وهكذا لم يضع الإسلام نظاماً محدداً لإجراء الشورى، وإنما ترك ذلك لجماعة المسلمين يجرونها بحسب الظروف والأحوال وما بلغه المجتمع الإسلامي من درجات الرقي السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

وإذا ألقينا نظرة على كيفية إجراء الشورى في بعض الأنظمة السياسية العربية المعاصرة لوجدنا أن البعض أنشأ مجلساً للشورى معيناً بكامله وقائماً على أساس النيابة، والبعض الآخر جمع في تشكيل المجلس بين الانتخاب والتعيين[20]. كما تفاوتت الاختصاصات الممنوحة لهذه المجالس، وإن كان يغلب عليها الطابع الاستشاري دون أن يكون رأيها ملزماً للسلطة التنفيذية. وقد تبنّى النظام السياسي الليبي نهجاً مغايراً في هيكلة مبدأ الشورى فالأساس الذي تقوم عليه الشورى هو المبدأ الديمقراطي المباشر أو السلطة الشعبية المباشرة وفقاً لصريح نص المادة الثالثة من إعلان سلطة الشعب، وقد ترجم هذا المبدأ في صورة مؤسسات سياسية مبتكرة هدفها جمع أهل الشورى في حيز مكاني واحد لفرض التشاور والنقاش واتخاذ القرار بشكل مباشر دون نيابة من أحد في هذا الشأن، بمعنى أن يجتمع أهل الشورى (وهم أعضاء المؤتمر) وفقاً للتصوير الوارد في الفقرة الأولى من هذه الدراسة في المؤتمر الشعبي الأساسي، وهو الخلية السياسية التي تجمع مواطني المحلة لغرض مناقشة ودراسة البنود الواردة في جدول أعمال المؤتمر وهي قضايا محلية تخص أعضاء المؤتمر وحدهم، وقضايا عامة تخص الدولة ككل. ومن خلال هذه المؤسسة يتم إجراء الشورى في جو من النقاش والتفاعل الديمقراطي والمصارحة والعلنية والمكاشفة بين جميع الأعضاء الحاضرين بهدف الوصول إلى التوصيات اللازمة في كل القضايا ذات الطابع العام أو الوطني، والقرارات السيادية النهائية في القضايا والشؤون المحلية التي تخص أعضاء المؤتمر فقط وفي الحدود الإدارية للمحلة. كما ابتكر النظام السياسي الليبي مؤسسة هدفها الأساسي أن تكون ملتقى تجمع فيه التوصيات الواردة من المؤتمرات الأساسية في الشؤون العامة التي لا تخص مؤتمرات على حدة وإنما تهم الشعب الليبي بأسره، ويتم من خلال إجراء الشورى (وهنا تؤخذ بمعنى التصويت) على جميع التوصيات الواردة من المؤتمرات الأساسية الوصول إلى إصدار التشريعات والقرارات العامة في كل القضايا والشؤون العامة التي تمت

مناقشتها وإحالة التوصيات بشأنها إلى مؤتمر الشعب العام وذلك حرصاً على بلورة الإرادة الشعبية في صورة تشريعات وقرارات عامة قابلة للتنفيذ من قبل اللجان الشعبية على مختلف مستوياتها وهي الأدوات المكلفة من قبل الشعب بتنفيذ إرادته في أي صورة شاء.

نخلص مما سبق أن اعتماد النظام السياسي الليبي للديمقراطية المباشرة كأساس لممارسة السلطة السياسية واتخاذ القرارات المنظمة لشؤون حياة المجتمع العربي في ليبيا أملى أن تتخذ الشورى صورة مؤسسات سياسية تقوم على فكرة الممارسة المباشرة من قبل الجماهير لمظاهر سيادتها التشريعية والسياسية بعيداً عن مفهوم النيابة الذي يؤدي في الغالب إلى حلول المؤسسات النيابية محل الجماهير في ممارسة مظاهر سيادتها استناداً إلى الضرورات الموضوعية التي تجعل من ممارسة الجماهير لسلطتها مباشرة ضرباً من المستحيل.

الهوامش

(1) سورة الشورى، الآية 38.

(2) الدكتور عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مطبعة دار الكتاب العربي 1951م، ص 145. انظر كذلك: الشيخ محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، كتاب الهلال 1964م، ص 124. وأيضاً انظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، المطبعة السلفية، الطبعة الثانية، 1399هـ، ص 8.

(3) الجريدة الرسمية، السنة الثانية والثلاثون، العدد الرابع، صادر في 1994/3/21 إفرنجي.

(4) سورة النساء، الآية 59.

(5) سورة النساء، الآية 83.

(6) انظر في هذه التعريفات على سبيل المثال: ابن تيمية، السياسة الشرعية، المرجع السابق نفسه، ص 89. الإمام محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، المرجع السابق نفسه، ص 130 وما بعدها. السيد رشيد رضا، تفسير المنار، الجزء الثالث، مطبعة المنار، 1324هـ، ص 11. الشيخ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، بدون ناشر، القاهرة، 1955، ص 372. أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، دار الفكر دمشق (بدون تاريخ نشر)، الطبعة الثانية، ص 58. الدكتور عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، مكتبة العروبة، القاهرة، الجزء الأول، 1963م، ص 37. الدكتور زكريا الخطيب، نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة (رسالة دكتوراه)، (بدون ناشر)، القاهرة، 1985م، ص 54 ـ 55. الإمام القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، الجزء الرابع، ص 429. أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 6.

(7) انظر في هذا الرأي على سبيل المثال: الدكتور محمود حلمي، نظام الحكم في الإسلام مقارناً بالنظم المعاصرة، الطبعة السادسة، 1981م، ص 167 وما بعدها. الدكتور سعيد الحكيم، الرقابة على أعمال الإدارة في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، 1987م، ص 181 وما بعدها. الدكتور رمضان محمد بطيخ أصول التنظيم الإداري في النظم الوضعية الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة.

(8) المرحوم الدكتور عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1993م، ص 175.

(9) الدكتور الصديق الشيباني، تطور الفكر السياسي والدستوري في ليبيا (رسالة دكتوراه)، كلية الحقوق ـ جامعة عين شمس، القاهرة (غير منشورة)، 1997م، ص 247.

(10) الآية الكريمة: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ سورة الحجرات، آية رقم 24. والحديث الشريف «يأيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم». ويرى الدكتور رجب أبو دبوس، أن لفظ الشورى جاء مرسلاً ولم يقيد ممارستها بقيد ما، ولا حدد من يستشار. انظر: مؤلفه: الإسلام ومسألة الحكم، الدار

الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراتة 1993م، ص 32 ـ 33.

(11) المادة الثانية من القانون رقم (1) لسنة 1425 (1996 إفرنجي) بشان نظام عمل المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية، الجريدة الرسمية، العدد رقم (3)، السنة الرابعة والثلاثون، صادر في 1996/3/13 إفرنجي.

(12) علي محمد لاغا، الشورى والديمقراطية، بحث مقارن في الأسس والمنطلقات النظرية، الطبعة الأولى، 1982، بدون ناشر، ص 24.

(13) المرجع السابق، ص 25.

(14) الدكتور محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، القاهرة، الطبعة السابعة، ص 368.

(15) الماوردي الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978م، ص 102 مشار إليه في: علي محمد لاغا، الشورى والديمقراطية، المرجع السابق نفسه، ص 26.

(16) علي محمد لاغا، المرجع السابق نفسه، ص 33. مقتبس من مؤلف الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، تحقيق الدكتور محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1972، الجزء الرابع، ص 355 ـ 363 ـ 364.

(17) علي محمد لاغا، المرجع السابق نفسه، ص 35.

(18) سورة الحج، الآية 78.

(19) الدكتور سعيد الحكيم، المرجع السابق، ص 182.

(20) يراجع في تفصيل هذا الموضوع: رسالتنا في تطور الفكر السياسي والدستوري في ليبيا، مرجع سبقت الإشارة إليه، ص 246.

● صالح الميهوب(*)

حل المشكل الاقتصادي [الاشتراكية] شرط ضروري لتحقيق سلطة الشعب

(*) أستاذ الاقتصاد بجامعة الفاتح وأكاديمية الدراسات العليا للعلوم والبحوث الاقتصادية ومعهد التخطيط، طرابلس ـ الجماهيرية.

مقدمة:

إن الهدف الرئيسي لهذه الورقة المتواضعة هو إثارة النقاش العلمي والتحليل الموضوعي حول القضايا التي تحتويها هذه الورقة، وذلك من أجل فهم أعمق للمشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي يعيشها الأفراد والجماعات في عالمنا المعاصر، وكذلك النظر بموضوعية وتجرد للحلول التي تقدمها النظرية العالمية (الكتاب الأخضر) لحل هذه المشكلات وخاصة الاقتصادية منها التي تركّز عليها هذه الورقة. إن فكر النظرية العالمية الثالثة هو نتاج للفكر الإنساني الخلاّق الذي كان طوال التاريخ البشري يتصدّى للمشكلات التي تعترض طريقه ويحاول جاهداً إيجاد الحلول لها من أجل بناء مجتمع إنساني أفضل تتحقق فيه آدمية الإنسان ويشعر فيه بالحرية والسعادة.

إن الورقة قسمت إلى خمسة أقسام رئيسية، يتناول القسم الأول بصورة عامة الأساس الفلسفي للنظرية العالمية الثالثة (الكتاب الأخضر)[1]. ويقدم القسم الثاني من الورقة تحليلاً مختصراً لفكرة أن النظرية العالمية تمثّل كلاً متكاملاً بين أركانها الثلاثة السياسي والاقتصادي والاجتماعي. أما القسم الثالث فإنه يناقش الحل الذي يقدمه الكتاب الأخضر لحل مشكلة الديمقراطية والمتمثّل في إقامة «سلطة الشعب» عن طريق أسلوب المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية، ويوضح حجج الكتاب الأخضر في رفض الديمقراطيات السائدة في العالم اليوم والتي تعتمد على مبدأ التمثيل والنيابة والحزبية. وفي القسم الرابع من الورقة ينصب التحليل والنقاش على أن حلّ المشكل الاقتصادي عن طريق إقامة الاشتراكية الجديدة التي يحتويها الفصل الثاني من الكتاب الأخضر يعتبر شرطاً ضرورياً ولازماً حتى تكون سلطة الشعب ديمقراطية حقيقية وليست ديمقراطية صورية أو شكلية، كذلك فإن هذا القسم من الورقة يعدِّد ويحلِّل أهم المقوّمات (الأطروحات) التي تقوم عليها هذه الاشتراكية الجديدة، وأخيراً فإن القسم الخامس يقدم ملخصاً للورقة في خاتمتها.

الأساس الفلسفي للنظرية العالمية الثالثة:

تستند النظرية العالمية الثالثة في تحليلها للمشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وفي المقولات التي تقدّمها كحل لهذه المشكلات التي يواجهها الإنسان إلى أساس فلسفي يمكن تلخيصه في النقاط التالية:

1 ـ إن الكتاب الأخضر (النظرية العالمية الثالثة) ليس كتاباً من تأليف العقيد معمر القذافي بالمعنى المتعارف عليه، كما أنه ليس رأياً شخصياً له، ومن هنا وكما هو واضح فإن الكتاب الأخضر لا يثبت المصادر وهو خالٍ منها وليس فيه أي إشارة إلى ذلك. إن الكتاب الأخضر عبارة عن نتاج للفكر الإنساني وحصاد لمعطيات موجودة واستخلاص وتجميع لبديهات من تاريخ الإنسان الطويل في كفاحه المتواصل من أجل الوصول إلى مجتمع فاضل يستكمل فيه حريته وسعادته. وفي هذا الصدد يقول العقيد القذافي نفسه: «إن الكتاب الأخضر هو تجميع لمعطيات موجودة ولبديهات متوافرة في حياة الإنسان وتاريخه». ولقد تمّ تجميع تلك المعطيات والبديهات في الكتاب الأخضر لكيما تصبح موضع اعتبار ولكيما تساعد في طرح الحلول للمشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تواجه الإنسانية في هذه اللحظات المتأزمة والحرجة عالمياً.. وهكذا فإن الكتاب الأخضر يشتمل على مقولات تمثّل حلاً للمشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. لقد تمّ تجميع تلك المقولات من معاناة الإنسان ومن واقع ما تعانيه البشرية من مشكلات على المستوى الفردي والعائلي والأممي.. وعلى كافة الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولا شك أن دراسة الكتاب الأخضر تؤكد للقارىء حقيقة نجاح الكتاب في تجميع كل ذلك. إن الكتاب الأخضر يشكّل محاولة لالتقاط عدة مفاتيح كانت موجودة لكنها مهملة وتركت في الأرض تتعرّض للصدأ أو يداس عليها بالأقدام.

وقد بحث الكتاب الأخضر عن كافة تلك المفاتيح وجمعها ولمعها كاشفاً لنا بأنها مفاتيح للأبواب الموصدة، وللخزائن الحديدية، وللمسائل العديدة التي لم نكن نعرف حلاً لها. وقد أوضح لنا الكتاب الأخضر أن حلّها يكمن في تلك المفاتيح التي لم نعرها انتباهاً..

فالكتاب الأخضر بالتالي ـ وإن كان يحمل اسم شخص معين ـ فإنه ليس من تأليف ذلك الشخص[2].

2 ـ إن القوانين الطبيعية وليس القوانين الوضعية ـ هي المصدر والمرجع والمقياس الوحيد والصحيح للعلاقات الإنسانية ـ إنها قوانين عادلة وعامة وأزلية. وفي هذا المجال يقول الكتاب الأخضر: إن القواعد الطبيعية هي المقياس والمرجع والمصدر الوحيد في العلاقات الإنسانية. إن القواعد الطبيعية أنتجت اشتراكية طبيعية قائمة على المساواة بين عناصر الإنتاج الاقتصادي، وحقّقت استهلاكاً متساوياً تقريباً لإنتاج الطبيعة بين الأفراد، أما عمليات استغلال إنسان واستحواذ

فرد على أكثر من حاجته من الثروة، هي ظاهرة الخروج على القاعدة الطبيعية، وبداية فساد وانحراف حياة الجماعة البشرية. وهي بداية ظهور مجتمع الاستغلال[3]. إن القوانين الوضعية ـ كما ترى النظرية العالمية الثالثة لا يمكن أن تكون المرجع والمقياس في العلاقات الإنسانية لأنها ليست سوى تجسيد وتعبير عن علاقات موجودة وقائمة بغض النظر عن طبيعة هذه العلاقات من حيث كونها عادلة أو ظالمة. هذا بالإضافة إلى أن القوانين الوضعية ليست ثابتة أو مستقرة، بل إنها متغيِّرة باستمرار تبعاً لتغير الأفراد والمجموعات التي تفرض تلك القوانين. ومن أمثلة القوانين (التشريعات) الوضعية قوانين عقود العمل، وقوانين الإيجار، وقوانين الأرباح وغيرها كثير. إن القوانين الوضعية في الحقيقة وضعت (سنت) من قبل قوى احتكارية لتبرير علاقات ظالمة تخدم مصالح هذه القوى التي تعمل من أجل تأكيد هذه العلاقات الظالمة واستمرارها.

3 ـ إن النظرية العالمية الثالثة نظرية جماهيرية، تؤمن بحق الجماهير الشعبية وقدرتها وكفاحها من أجل إقامة مجتمع أو دولة الجماهير الشعبية الجماهيرية، والتي بيدها ـ دون غيرها السلطة والثروة والسلاح. ومن هنا فإن الكتاب الأخضر يرفض ويدحض ويسفه كل النظريات والأطروحات المبنية على التمثيل أو الاحتكار أو الصفوة أو الفرد.

4 ـ تعترف النظرية العالمية الثالثة بأهمية الدين ودوره في حياة المجتمعات البشرية وفي تفسير وتطور التاريخ الإنساني، وتربط بين الدين والعرف وشريعة المجتمع، وتعتقد أن الشريعة الصحيحة لأي مجتمع هي تلك التي تظهر الحياة الطبيعية لذلك المجتمع والتي يجب أن تكون مبنية على العرف الذي يحتويه الدين. يقول الكتاب الأخضر: الشريعة الطبيعية لأي مجتمع هي العرف أو الدين. أي محاولة أخرى لإيجاد شريعة لأي مجتمع خارجة عن هذين المصدرين هي محاولة باطلة وغير منطقية.. الدين احتواء للعرف. والعرف تعبير عن الحياة الطبيعية للشعوب. إذن الدين المحتوي للعرف تأكيد للقانون الطبيعي. إن الشرائع اللادينية اللاعرفية هي ابتداع من إنسان ضد إنسان آخر، وهي بالتالي باطلة لأنها فاقدة للمصدر الطبيعي الذي هو العرف والدين[4].

5 ـ إن النظرية العالمية الثالثة (الكتاب الأخضر) لا تؤمن بنظرية المراحل التي يتبناها الفكر الماركسي، بل هي نظرية حرق المراحل لأنه ليس هناك مبرر للمرور بمراحل حتمية مثل مراحل الانتقال التي يتبنّاها التفسير الماركسي في الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية والانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية. إن هذا التفسير والذي يعتبر قاعدة من قواعد الماركسية قد جاء من تحليل ماركس للتاريخ الماضي، حيث حصل انتقال من عصر (مجتمع) الرقيق إلى مجتمع الإقطاع ومن الإقطاع إلى الرأسمالية، وقياساً على هذه المراحل التي مرَّ بها التاريخ في الماضي تمَّ الاستنتاج لدى الماركسيين أنه من الرأسمالية لا بد من المرور بمرحلة انتقالية وصولاً إلى الاشتراكية، ومن الاشتراكية لا بد من المرور بمرحلة انتقالية

وصولاً إلى الشيوعية، ولكن هذه الحتمية المسلّم بها ليس من الضروري أن تكون صحيحة لأن إرادة الإنسان هي المعوّل الكبير وهي القادرة على صنع كل شيء وإلغاء كل شيء، أما الحتمية فهي أبعد من الموضوعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ليس هناك ضرورة عملية أبداً للمرور بمراحل للوصول إلى الجماهيرية في أي بلد إقطاعي أو رأسمالي أو ماركسي أو ملكي أو جمهوري، أي بلد إذا وقعت فيه ثورة شعبية بفعل تحريض قوة ثورية يمكن انتقاله رأساً إلى الجماهيرية فيقيم السلطة الشعبية ويطبق الاشتراكية، وتنتهي الحكومة والطبقات، ويتحطّم نظام الأجهزة الرسمية (الحكومية) بالكامل وتقوم الجماهيرية فوراً. إن النظرية التي يطرحها الكتاب الأخضر والثورة الشعبية التي تنبأ بها وأداتها اللجان الثورية، قد ألغت المراحل لأنه ليس لها وجود علمي بل هي خرافة تاريخية ودجل مارسته الأحزاب الماركسية للهيمنة على الجماهير الشعبية حتى تخضع إلى الأبد. إذن المراحل ليست حتمية ويمكن إلغاؤها بالثورة الشعبية(5).

6 ـ إن الحلول التي تقدّمها النظرية العالمية الثالثة لمشكلات الإنسان السياسية والاقتصادية والاجتماعية ليست حلولاً تلفيقية إصلاحية، بل هي حلول جذرية نهائية عالمية. وبتعبير آخر، فإن هذه الحلول لا يقصد بها مجتمع معين أو منطقة جغرافية معينة أو فترة زمنية معينة. إنها حلول لكل الأفراد والجماعات (المجتمعات) الذين يمارس ضدهم العسف والاستغلال ويتطلعون إلى الحرية والسعادة. ويحاول البعض ـ عن قصد أو جهل ـ ربط النظرية العالمية الثالثة بما يسمى (بالعالم الثالث) متناسين أن المشكلات التي تحللها هذه النظرية هي مشكلات يعيشها الإنسان في أي مكان، وإن مشكلة الحرية التي هي لب التحليل في النظرية العالمية الثالثة مشكلة مرتبطة بالإنسان كإنسان بغضّ النظر عن جنسه أو لونه أو دينه أو المكان الذي يعيش فيه. كذلك فإن النظرية العالمية الثالثة تتّخذ القواعد الطبيعية معياراً ومؤشراً وطريقاً للوصول إلى الحلول الجذرية النهائية وكل حلّ في نظرها ينحرف عن طريق القواعد الطبيعية يعتبر حلاً تلفيقياً أو حلاً إصلاحياً، ولا يمكن أن يؤدي إلى علاج المشكلة علاجاً صحيحاً. فالحل النهائي والجذري لمشكلة الديمقراطية يكمن في إقامة سلطة الشعب عن طريق المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية. والحل الجذري والنهائي للمشكل الاقتصادي يكمن في الاشتراكية حيث تسود علاقة (شركاء لا أجراء) و(البيت لساكنه) و(الأرض ليست ملكاً لأحد) و(الذي ينتج هو الذي يستهلك) وغيرها من الأطروحات الاشتراكية. إن النظرية العالمية الثالثة وهي تطرح هذه الحلول لا تأخذ طريقاً وسطاً بين هذا وذاك، إنما تتبع طريقاً جديداً ومتميزاً هو نتاج للفكر الإنساني الرائع. إن الاهتمام الذي تلاقيه النظرية العالمية الثالثة بين المفكرين يرجع إلى الجرأة والتجرّد والموضوعية التي تصدّت بها هذه النظرية للمشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي يعاني منها الإنسان في عالمنا اليوم، ونتيجة للحلول الجديدة التي تطرحها لهذه المشكلات.

النظرية العالمية الثالثة كل متكامل:

تتكوّن النظرية العالمية الثالثة من ثلاثة أركان يكمل كل منها الركنين الآخرين. يتناول الركن الأول (السياسي) تحليل مشكلة الديمقراطية ويقدم حلاً جذرياً لها هو إقامة سلطة الشعب التي يمارسها عن طريق أسلوب المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية. أما الركن الثاني فيحلّل المشكل الاقتصادي ويتناول الحلول التي عرفها الإنسان لهذا المشكل والتي تجسّدت في النظام الرأسمالي (الليبرالي) والنظام الماركسي، والأنظمة الإصلاحية ذات الحلول التلفيقية التي تتذبذب بين هذين النظامين. ويرى أن هذه الأنظمة جميعها فشلت في تقديم حلول جذرية ونهائية لهذا المشكل، ويقدم الحل الذي يعتمد على القواعد الطبيعية في صورة نظام اشتراكي جديد يحرّر حاجات الإنسان ويقضي على العلاقات الإنتاجية الظالمة، ويقيم على أنقاضها علاقات جديدة عادلة تعزّز حرية الإنسان وسعادته. والركن الثالث للنظرية العالمية الثالثة هو الركن الاجتماعي الذي يفسّر بناء الجانب الاجتماعي للجماعات البشرية ويحلله. إن فهم المشكلات السياسية والاقتصادية وإيجاد الحلول لها يستلزم بالضرورة تفهم المحرك للجماعة الإنسانية... ما هي القوة التي تحرّكها في كفاحها وفي صراعها؟ ولماذا تقاتل هذه الجماعة متآزرة؟ وهكذا فإن الكتاب الأخضر يرى «أن الصراع القومي.. الصراع الاجتماعي هو أساس حركة التاريخ لأنه أقوى من كل العوامل الأخرى ذلك لأنه هو الأصل.. هو الأساس أي أنه هو طبيعة الجماعة البشرية... طبيعة القوم.. بل هو طبيعة الحياة نفسها[6] وليس هناك من منافس للعامل الاجتماعي (القومي) في التأثير على وحدة الجماعة الواحدة إلى العامل الأدنى الذي قد يقسّم الجماعة القومية، والذي قد يوحّد جماعات ذات قوميات مختلفة. بيد أن العامل الاجتماعي هو الذي يتغلّب في النهاية[7].

بالإضافة إلى تحليل حركة التاريخ للجماعات البشرية، يتناول الركن الاجتماعي للنظرية العالمية الثالثة قضايا الأسرة، والقبيلة، والمرأة، والأقليات، والتعليم والألحان والفنون والرياضة والفروسية والعروض.

إن الأركان الثلاثة للنظرية العالمية الثالثة يكمل بعضها بعضاً، كما سنناقشها لاحقاً. فإن حل مشكلة الديمقراطية أي إقامة السلطة الشعبية يستلزم بالضرورة حل المشكل الاقتصادي وإقامة الاشتراكية حتى تعطي المضمون الحقيقي للحرية السياسية وإن عدم تطبيق النظام الاشتراكي بقواعده وعلاقاته الجديدة سيجعل السلطة الشعبية ديمقراطية صورية أو شكلية فقط دون مضمون. فالتحرر الاقتصادي للفرد شرط ضروري ولازم لتحرره السياسي.

إقامة سلطة الشعب هي الحل الحقيقي لمشكلة الديمقراطية:

يركّز الكتاب الأخضر في الفصل الأول منه «حل مشكلة الديمقراطية» على

الديمقراطية بوصفها منهجاً سياسياً وبتعبير آخر بوصفها نمطاً محدداً من التسوية القانونية والمؤسسية والتي تضمن الوصول إلى القرارات التشريعية والإدارية. ومن هنا فإن الكتاب الأخضر يرفض آليات المجالس النيابية والانتخابات والأحزاب السياسية والاستفتاء ـ وكلها من القواعد أو الأصول المقبولة في الديمقراطيات التقليدية السائدة في العالم ـ فهو يعتبرها أدوات غير صالحة لإنتاج الديمقراطية ويعلن بشكل قاطع أن هذه الأدوات (الطرق) الاربع لم تفضِ إلا إلى قيام الديمقراطيات المزيفة والديكتاتوريات. إن تأكيدات الكتاب الأخضر مبنية على الحجج التالية:

أولاً: إن التمثيل السياسي قائم على الفصل بين الدوائر الانتخابية الذي يتمّ في أغلب الأحيان بشكل يتعارض مع مصالح هذه الدوائر، وهذا يعني أن المصلحة الوطنية الشاملة لا يمكن أن تكون ممثلة في هذه الانتخابات، بالإضافة إلى أن التقسيم الإداري يفاقم من مشكلة الديمقراطية غير المباشرة.

ثانياً: إن النظام الانتخابي الذي يقوم على مبدأ حكم الأغلبية المطلقة في التمثيل يعني أنه من الممكن أن يبقى هناك 49% من الناخبين غير ممثلين أبداً.

ثالثاً: إن الاستفتاء أسلوب (إجراء) غير ديمقراطي لأنه يجبر الناخبين على الإجابة فقط دون أن تتوافر لديهم فرصة التعبير الكامل عن إرادتهم.

رابعاً: إن الأحزاب السياسية لا تعبِّر إلاّ عن مصالح وعن طبقات معينة، ولهذا فإن الأنظمة القائمة على تعدّد الأحزاب لا تعبِّر في جوهرها إلاّ عن تعددية وهمية. أما نظام الحزب الواحد، فإنه يعكس سيطرة مصلحة واحدة أو طبقة واحدة[8].

ويرى الكتاب الأخضر: «أنه ليس هناك شيء اسمه (تمثيل الشعب) فالتمثيل مجرد غش وخداع، كذلك فإن الحزب أياً كان وفي أي نظام ما هو إلا وسيلة إلى ديمقراطية زائفة تمنع الشعب من حكم نفسه بنفسه. إن الأحزاب في الأنظمة التي تعترف بتعدد الأحزاب، تعكس مصالح سياسية واقتصادية جزئية ولا تهتم بالمصالح العامة رغم ما تتشدّق به من اهتمامها بالصالح العام وعليه فإن تعدد الأحزاب«ليس سوى قناع لديكتاتورية فعلية». وفي البلاد التي يوجد بها حزب واحد، فإن الكتاب الأخضر يدين طريقة عمل (مركزة الديمقراطية) أو ما يسمى (بالديمقراطية المركزية)، ويعتبرها غير قادرة على أن تعمل بطريقة جيدة، الجهاز الحزبي يمثّل الحزب واللجنة المركزية تسيطر على الحزب ورئيس الحزب يفرض رأيه على اللجنة المركزية وهكذا، ومن خلال سلسلة من التحويرات الفعلية يتحوّل الحزب إلى مجرد هيئة لمساندة سلطة الفرد أو ـ في أحسن الظروف لمساندة سلطة الأقلية، إن الأحزاب السياسية ـ كما يحللها الكتاب الأخضر ـ مثلها مثل المفاهيم الأخرى في الديمقراطية التمثيلية: مثل الأغلبية، وحق الانتخاب، والاستفتاء

والجمعيات والمجالس النيابية وغير ذلك ليست إلا الحيل التي تساعد الأنظمة السائدة على الحياة والعمل، أما الحجة الرئيسية للكتاب الأخضر في رفضها فهي القول بأن هذه الأساليب (الطرق) جميعها فشلت وأخفقت في صنع ديمقراطية حقيقية وفعالة.

ويقوم مفهوم الكتاب الأخضر للديمقراطية على تأكيد مركزي وجوهري مفاده أنه لا يمكن النظر إلى الأفراد وإلى المؤسسات التي يرتبطون بها بفصل أي منها عن الآخر. وهكذا تصبح الديمقراطية في تحليله نظام مشاركة لا يبقى فيه مكان للتفريق بين مجموعة نخبة وبين الجماهير التي لا سلطة لها على شؤون الدولة. بل يتحوَّل الجميع إلى مجموعة واحدة تشترك في صنع القرار. وتبعاً لذلك يقرِّر الكتاب الأخضر أن الحل يكمن في إيجاد أداة ليست حزباً ولا طبقة ولا قبيلة، بل أداة حكم هي الشعب كله.. وليست ممثلة عنه ولا نيابة (فلا نيابة عن الشعب) و(التمثيل تدجيل)[9]. إن أطروحات الكتاب الأخضر ـ التي ندرسها ونحللها الآن ـ في الديمقراطية ليست محاولة نظرية بحتة تهدف إلى تقديم وصفة جاهزة كالوصفة الطبية، ولكنها تشكِّل خطة عامة وأسلوباً متناسقاً من أجل بناء نظام سياسي ديمقراطي فعلي. والنقطة المركزية في منهج الكتاب الأخضر في ما يتعلق بالديمقراطية التي يقترحها هي حكم الشعب من قبل الشعب نفسه، ورقابة الشعب على نفسه من خلال المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية «فلا ديمقراطية بدون مؤتمرات شعبية»، «واللجان في كل مكان»[10]. وهكذا يكون المجتمع منظماً بشكل أفقي وتكون المشاركة فيه على جميع المستويات ومن جميع الوجوه. إن هدف البناء السياسي الأفقي هو تجسيد مساهمة الجماهير وإدخالها في عملية صنع القرار. أي أنه بعبارة أخرى تجسيد للسلطة الشعبية.

إن تنظيم المجتمع (الشعب) أفقياً قد يتمّ على عدة مستويات من المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية التنفيذية أو الإدارية. ولنناقش هنا ثلاثة مستويات من هذا التنظيم. إن المؤتمرات الشعبية الأساسية (القاعدية) هي التي تقوم بمهمة تشريع السياسة العامة للمجتمع أي اتخاذ القرارات والتوصيات في ما يتعلق بالسياسة الداخلية والسياسة الخارجية، أما اللجان الشعبية الإدارية فهي التي تقوم بتنفيذ تلك التشريعات. ويتوزَّع المواطنون على المؤتمرات الشعبية الأساسية أو القاعدة وتختار تلك المؤتمرات بدورها قياداتها (أمانة المؤتمر) وكذلك لجانها الشعبية المختلفة حسب الحاجة، أما المستوى التالي للتنظيم الأفقي فهو مكوّن من المؤتمرات المحلية غير الأساسية ومن اللجان المحلية حسب البلدية والمنطقة أو الولاية أو الإقليم أو غيرها من التقسيمات الإدارية في كل بلد. ويجمع هذا المستوى من التنظيم على المستوى المحلي أمانات المؤتمرات الشعبية الأساسية وأمانات اللجان الشعبية لكل مؤتمر أساسي لكل بلدية أو منطقة أو غيرها من أجل ترتيب وتنسيق وصياغة قرارات وتوصيات المؤتمرات الشعبية الأساسية في تلك البلدية أو المنطقة. ثم هناك المستوى الثالث من التنظيم الأفقي مؤتمر الشعب العام

الذي هو عبارة عن هيئة للصياغة والتنسيق أولاً وأخيراً. ومن هنا فإن مؤتمر الشعب العام لا يماثل لا في وظيفته ولا في بنيته الجمعية (المجلس) التمثيلية التقليدية. إن مؤتمر الشعب العام ليس مجرد اجتماع أفراد طبيعيين كما هو الحال في المجالس النيابية (البرلمانات) أو في النظم الرئاسية، إنه في الواقع «لقاء المؤتمرات الشعبية الأساسية واللجان الشعبية والاتحادات والنقابات وكافة الروابط المهنية»[11].

ويرى الكتاب الأخضر أنه ما لم يتم الوصول إلى أداة الحكم هذه (الشعب) فإن الدولة سوف تنحسر تدريجياً عن الوظيفة الحقيقية لها لأن الديمقراطية هي رقابة الشعب على نفسه[12]. وكونها كذلك، تتميز الديمقراطية الحقيقية كنموذج للمشاركة بأنها تتيح أقصى مشاركة من قبل الجماهير، حيث إن نتاجها لا يتضمن فقط السياسات (القرارات) ولكن أيضاً تطوير الكفايات السياسية والاجتماعية لكل فرد وبذلك فإن الناتج ينعكس مرة ثانية ويؤثّر في حركة المجتمع أي أن تطور نوعية المشاركة من قبل الأفراد يحسن باستمرار من نوعية القرارات المتخذة.

ومن الممكن أن نشير في هذا المجال إلى ثلاث مزايا لتصور الكتاب الأخضر حول الديمقراطية، الميزة الأولى أن نظرية الكتاب الأخضر تساهم مساهمة جوهرية في تطوير ديمقراطية المشاركة، وعلى الرغم من أن الكثير من المفكرين تناولوا هذا الموضوع، فإن الكتاب الأخضر قد ذهب بتصوره العام إلى أبعد مما ذهب إليه المفكرون السابقون والمعاصرون مثل روسو وجون ستيوارت ميل وغارودي الذين تناولوا موضوع المشاركة الفردية لكل مواطن في صنع القرار السياسي. فقد اهتمّ روسو بتطوير نظام يهدف إلى تنمية العمل السياسي والاجتماعي الفردي والمسؤول من خلال المشاركة وتحت تأثيرها[13]، كذلك فقد اعتقد ميل أن المشاركة تجعل الفرد عن إدراك عضواً في جماعة كبرى[14]، كذلك من المفيد أن نشير إلى أن كتاب روجيه غارودي (مشروع الأمل) قد نشر بعد أقل من سنتين على نشر الكتاب الأخضر حول الديمقراطية. إن أفكار غارودي في ما يتعلق بإعادة تنظيم البناء السياسي والاقتصادي والاجتماعي للمجتمع تتقاطع في افتراضات الكتاب الأخضر ويعتمد عليها. إن فكرة الحكم الذاتي للشعب هي فكرة مركزية لديهما معاً[15]، لذلك فإن لمنهج (أسلوب) الكتاب الأخضر ميزة ثانية وهي أن أفكاره صيغت وظهرت في بلد نام (ليبيا)، ثم اعتبرت نظرية عالمية يمكن تطبيقها على كل المجتمعات بدون استثناء النامية منها، والمصنعة[16]. وثالثاً، إن لمنهج الكتاب الأخضر أهمية كبيرة أخرى ترجع إلى أنه يرفض المفهوم الذي تمسك به أكثر منتقدي الديمقراطية اليوم، وهو أن الحكومة التمثيلية (النيابية) ضرورية على أوسع نطاق اجتماعي. وفي الوقت الذي يعترف فيه هؤلاء النقاد أن الديمقراطية التمثيلية تحتاج إلى تغييرات بنيوية أساسية، فهم يتركون للآخرين أمر التعبير عن ذلك. إن الثقافة السياسية للديمقراطيات التمثيلية معادية بطبيعتها لسياسة أو منهج التغيير الجذري. وفي الواقع فإن الديمقراطية التمثيلية تفضل

اختيار التغيير المحدود (التلفيقي) لأن منظومة قيمها تفضل ذلك أيضاً. ومن ضمن المشكلات الكبرى التي تواجهها هذه الأنظمة أنها مبنية فعلاً لصالح أصحاب الثروة ولصالح الطبقة العليا وأن سياساتها تعمل من أجل مصلحة أولئك الذين يتحكمون بالقوة الأكبر فيها. وكما يؤكد كارل رودجرز «فإن المواطن المتوسط أو العادي لا يستفيد منها بالدرجة نفسها لأنه ليس لديه أي نفوذ كبير في النظام السياسي وما عندهم من نفوذ سيبقى نفوذاً غير مباشر وغير محدد، وغير أكيد». إن الهدف الديمقراطي لمشاركة المواطنين في صنع القرار لا يمكن إلا أن يظل لهذا السبب أبعد ما يمكن عن التحقيق»[17]. ويشير ميخائيل بارنتي إلى أفكار مشابهة وفكرته الأساسية تقوم على أن الحكومة (الاميركية) تمثّل القلة، وأن الانتخابات والأحزاب السياسية لا تكاد تشكل وسائل لمقاومة نفوذ تحالف الثروة[18].

وهكذا وبعد أن يحلِّل الكتاب الأخضر الأساليب (الأشكال) المتعددة والمختلفة للديمقراطيات السائدة الآن في العالم ويرفضها لأنها ليست سوى أشكال مختلفة للديمقراطية المزيفة وللديكتاتورية يقدم الحل الحقيقي والنهائي لمشكلة الديمقراطية المتمثّل في إقامة السلطة الشعبية التي يمارسها عن طريق «المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية». إن الكتاب الأخضر يبشر الشعوب بالهداية إلى طريق الديمقراطية المباشرة وفق نظام بديع وعملي.. وحيث إن فكرة الديمقراطية المباشرة لا يختلف عليها اثنان عاقلان على أنها المثلى.. بيد أن أسلوب تطبيقها كان مستحيلاً.. وحيث إن هذه النظرية العالمية الثالثة تقدم لنا تجربة واقعية للديمقراطية المباشرة، وإذن انحلت مشكلة الديمقراطية نهائياً في العالم.. ولم يبق أمام الجماهير إلا الكفاح للقضاء على كافة أشكال الحكم الديكتاتورية السائدة في العالم الآن، والتي تسمى زيفاً بالديمقراطية بأشكالها المتعددة.. ليس للديمقراطية إلا أسلوب واحد ونظرية واحدة.. وما تباين واختلاف الأنظمة التي تدعي الديمقراطية إلا دليل على أنها ليست ديمقراطية... ليس لسلطة الشعب إلا وجه واحد ولا يمكن تحقيق السلطة الشعبية إلا بكيفية واحدة وهي المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية (فلا ديمقراطية بدون مؤتمرات شعبية واللجان في كل مكان)[19].

حل المشكل الاقتصادي (الاشتراكية) شرط ضروري لتحقيق سلطة الشعب الحقيقية

ينظر الفكر الاقتصادي الليبرالي (الرأسمالي) إلى المشكلة الاقتصادية على أنها مشكلة تتكوّن من عنصرين أساسيين: (1) ندرة الموارد الاقتصادية، (2) تعدد وتزايد وتطور الرغبات (الحاجات) الإنسانية. ومن هنا فإن علم الاقتصاد هو العلم الذي يحاول أن يقدم الطرق البديلة التي يستطيع بها الأفراد والجماعات استخدام (استغلال) هذه الموارد النادرة نسبياً من أجل إنتاج أكبر قدر ممكن من السلع والخدمات التي تلبي أو تشبع رغباته الحالية والمستقبلية. وبناء على ذلك فإن المشكلة الاقتصادية ـ حسب هذا الفكر ـ لا تعدو أن تكون مشكلة كفاية اقتصادية

«أي محاولة الاستخدام الأمثل للموارد الاقتصادية المتوافرة والحصول من استخدامها على أكبر إشباع أو منفعة ممكنة».

إن النظرية العالمية الثالثة لا تتجاهل هذه المسألة الفنية، ويشير الكتاب الأخضر (الفصل الثاني) إلى أن ثروة العالم محدودة على الأقل في كل مرحلة، كذلك ثروة كل مجتمع على حدة[20]، ولكنه يرى أن المشكل الاقتصادي الحقيقي لا يتمثل في هذه الناحية الفنية، بل إن المشكل الاقتصادي - والذي لم يتمّ حله في الماضي - هو علاقات الإنتاج الظالمة التي تسود الأنظمة الاقتصادية المختلفة وخاصة النظامين الرأسمالي والماركسي. ففي كلا النظامين تسود علاقات اقتصادية (إنتاجية) ظالمة تعزز الاستغلال وتكرسه مثل نظام الأجرة، ونظام الملكية، ونظام الإيجار وغيرها.

إن الكتاب الأخضر لا ينكر وجود المشكلة الاقتصادية التي تتمثل في عدم وجود التوازن بين الحاجات والوسائل المتاحة لإشباعها ولا يناقض رأي الاقتصاديين في ما يتعلّق بالناحية الفنية في تحليل ما يترتب على وجود هذه الحقيقة.. ولكنه بالرغم من ذلك يدين العلاقات الظالمة التي تجعل من إنسان عبداً لإنسان. إن الكتاب الأخضر يكشف عن الصراع الاقتصادي الذي يؤدي إلى وجود الاختلال في العلاقات الاجتماعية، ويرد هذا الاختلال إلى أسبابه ويقترح الحل الذي يضمن التوازن في العلاقات، إنه يصرف النظر عن مشكلة لا حل لها، ويلفت النظر إلى مشكلة لها حل أكيد وهي جوهر القضية فعلاً. إن تكدّس الثروات والوسائل المختلفة بصورة كافية لإشباع الحاجات والرغبات أمر مستحيل في هذه الدنيا، ولكن إيجاد نظام يضمن العدالة في توزيع ثروة المجتمع أمر واقعي ويمكن تحقيقه[21]. ويشير الكتاب الأخضر (الفصل الثاني) إلى التطورات التاريخية الهامة التي حدثت من أجل حل مشكلة العلاقة بين العمال وأرباب العمل أي بين المالكين والمنتجين (أو العمال) مثل تحديد ساعات العمل وأجرة العمل الإضافي، والاعتراف بحد أدنى للأجور ومشاركة العمال في الأرباح والإدارة ومنع الفصل التعسفي، وحق الإضراب، وكل ما حوته قوانين العمل التي لا يكاد يخلو تشريع معاصر منها[22]. كذلك يشير الكتاب الأخضر إلى «تحولات لا تقلّ أهمية عن تلك في جانب الملكية من حيث ظهور أنظمة تحدّ من الدخل، وأنظمة تحرِّم الملكية الخاصة، وتسندها إلى الحكومة.. إلا أن المشكل الاقتصادي لم يحل بعد في العالم، فالمحاولات التي انصبّت على الملكية لم تحل مشكلة المنتجين فلا يزالون أجراء رغم انتقال أوضاع الملكية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار واتخاذها عدة أوضاع في الوسط بين اليسار واليمين[23]. كما يشير الكتاب الأخضر إلى أن المحاولات التي انصبّت على الأجرة لا تقلّ بعداً في هذا الجانب عن المحاولات التي انصبّت على الملكية ونقلتها من وضع إلى وضع.. حيث تبدّلت الحالة السيئة التي كان عليها المنتجون غداة الانقلاب الصناعي واكتسب العمال والفنيون والإداريون حقوقاً مع مرور الزمن كانت بعيدة المنال. ولكن في واقع الأمر فإن

المشكل الاقتصادي ما زال قائماً[24].

وهكذا، ورغم إشارة الكتاب الأخضر وإقراره بالتطورات والتحوّلات التي تمّت لحل مشكلة الملكية ومشكلة الأجرة، ومشكلة العلاقة بين أرباب العمل والعمال، إلا أنه يقرِّر أن هذه كلها عبارة عن حلول تلفيقية وإصلاحية وليست حلولاً جذرية نهائية، حيث إن التطور الذي حدث على الملكية بنقلها من يد إلى يد أخرى لم يحل حق العامل في الإنتاج الذي ينتجه، فالعمال لا يزالون أجراء رغم تبدّل أوضاع الملكية. ويرى الكتاب الأخضر (الفصل الثاني) «أن الحل النهائي (الجذري) هو إلغاء الأجرة وتحرير الإنسان من عبوديته، والعودة إلى القواعد الطبيعية التي حدّدت العلاقة قبل ظهور الطبقات وأشكال الحكومات والتشريعات الوضعية»[25]. إن علاقة الأجرة علاقة ظالمة وحلها الحقيقي هو إلغاؤها وبناء وإقامة علاقة جديدة عادلة محلها وهي علاقة (مقولة) «شركاء لا أجراء».

إن الاشتراكية التي يقدّمها الكتاب الأخضر في شكل مقولات وأطروحات لحل المشكل الاقتصادي ليست هي الاشتراكية التقليدية ولا هي الاشتراكية الماركسية ولا هي الاشتراكية التي طبّقت في بعض أقطار أوروبا الغربية. ولا هي اشتراكية ما يسمى بالعالم الثالث. إن الكتاب الأخضر يقدم ويحلّل اشتراكية جديدة فحواها أن تقسم ثروة المجتمع كلها على أفراد ذلك المجتمع ليمتلكوها باعتبارها حقاً طبيعياً لهم. وينطلق النظام الماركسي من هذه القاعدة نفسها، وهي أن كل ثروة المجتمع ملك لكل أفراد المجتمع ولكن الدولة تقوم ـ نيابة عن المجتمع ـ بإدارتها. وفي النظام الرأسمالي فإن ثروة المجتمع هي ملك لكل المجتمع، إلا أن لكل فرد الحق في أن يجمع منها حسب استطاعته لاستثمارها لمصلحته الخاصة مع ترك حرية النهب له. أما الاشتراكية التي يحتويها الكتاب الأخضر فإنها تحمل بعداً آخر. بما أن ثروة المجتمع ملك لكل أفراد المجتمع وليس لجهة بعينها حق إدارتها نيابة عن المجتمع، فإنه لا بد والحال كذلك أن تقسم تلك الثروة على كل أفراد المجتمع بمن فيهم الأشخاص المعاقون والمعتوهون الذين من حقهم مثلهم مثل غيرهم ـ أن ينالوا نصيبهم من ثروة المجتمع. وفي مجتمعات النهب والاستغلال فإن هذه الجماعة القاصرة تموت في الشوارع وتنتزع حصتها من ثروة المجتمع من بين أيديها. ليس هناك بقاء إلا للأقوياء أما في المجتمع الاشتراكي الجديد فإن الثروة حق طبيعي لكافة أفراد المجتمع للضعفاء والأقوياء على حد سواء لكل فرد الحق في ثروة المجتمع[26].

إن تطبيق الاشتراكية الجديدة الواردة في الكتاب الأخضر هو الذي يعطي للديمقراطية (سلطة الشعب) محتواها ومضمونها الحقيقيين «فكما يتساوى كل الناس (الأفراد) في الجلوس على المقاعد داخل المؤتمرات الشعبية، فإنه لا بد أن يكونوا متساوين أيضاً في المركز الاجتماعي، أي أن يكونوا متساوين في البيت وفي الشارع وفي موقع العمل. ليس هناك أجير ومستأجر، ليس هناك سيد ومسود. في النظام الاشتراكي الجديد تنتفي علاقات الأجرة والإيجار وينتهي الربح

والاستغلال وتدمر كافة العلاقات الظالمة وتلغى كل القوانين المزيفة لتحلّ محلها علاقات عادلة جديدة ترسم خطوطها الاشتراكية الجديدة»[27].

إن إقامة الديمقراطية ـ سلطة الشعب ـ دون حل للمشكل الاقتصادي «الاشتراكية» يجعل من سلطة الشعب ديمقراطية حقيقية شكلية أو مظهرية فقط دون مضمون. ولكن هذا المضمون الذي يجعل من سلطة الشعب ديمقراطية حقيقية تحقق الحرية السياسية والاجتماعية (الاقتصادية) لأفراد المجتمع هو قيام الاشتراكية الجديدة التي يرسم خطوطها ويحلّل مقوماتها الفصل الثاني من الكتاب الأخضر.

إن المقومات (الحلول أو المقولات) الأساسية للاشتراكية الجديدة يمكننا إبرازها وتحليلها في النقاط الرئيسية التالية:

أولاً: شركاء لا أجراء. من أهم مقومات الاشتراكية الجديدة تحويل «الأجراء إلى شركاء». إن النظام الرأسمالي يستأجر العمال لمصلحة الطبقة الرأسمالية، ثم قامت الماركسية بنقل العمال من استغلال الطبقة الرأسمالية لتحولهم إلى أجراء تابعين للدولة. وعلى الرغم من أن هذه الوضعية ـ التبعية للدولة، قد تكون أفضل من سابقتها ـ إلا أن الاشتراكية الجديدة تعني نقل العمال نهائياً من خانة (وضع) الأجراء لتجعل منهم شركاء. ففي النظام الاشتراكي الجديد يحدث ـ لأول مرة ـ مثل هذا الانتقال النوعي بحيث يتغير وضع الأجراء نوعياً، إن هذا يعني ظهور مجتمع جديد لا من حيث الشكل فقط وإنما من حيث المحتوى أيضاً.

إن قاعدة المشاركة في الإنتاج تعتبر الدعامة الأساسية التي تميِّز النظام الاشتراكي الجديد عن الأنظمة الاقتصادية المعروفة في العالم اليوم (النظام الرأسمالي)، النظام الماركسي، النظام المختلط. وتعني هذه القاعدة ببساطة أن إنتاج أي منشأة صناعية (أو زراعية) إنتاجية يقسم بين عناصر الإنتاج التي تضافرت وساهمت جميعها في هذا الإنتاج. ويوضح الكتاب (الفصل الثاني) أنه «إذا حللنا عوامل الإنتاج الاقتصادي منذ القدم وحتى الآن ودائماً نجدها تتكوّن حتماً من عناصر إنتاج أساسية. وهي مواد إنتاج، ووسيلة إنتاج، ومنتج، والقاعدة الطبيعية للمساواة هي: أن لكل عنصر من عناصر الإنتاج حصة في هذا الإنتاج، لأنه إذا سحب واحد منها لا يحدث إنتاج ولكل عنصر دور أساسي في عملية الإنتاج، وبدونه يتوقف الإنتاج[28]. كذلك، فإن قاعدة المشاركة في الإنتاج تعني أن المنتجين (العمال) يكونون شركاء في الإنتاج الذي أنتجوه، اي أن يكون المنتجون شركاء في إنتاجهم وليسوا أجراء يحصلون على أجر مقابل الإنتاج الذي أنتجوه لرب العمل كما هو الحال في الأنظمة الاقتصادية التي يسودها نظام الأجرة بغض النظر عن حيثية رب العمل من كونه شخصاً طبيعياً أو اعتبارياً أو الدولة. إن علاقة (قاعدة) المشاركة في الإنتاج علاقة جديدة وعادلة تحلّ محل علاقة الأجرة التي تمثِّل وتجسِّد أحد مظاهر الاستغلال في الأنظمة الاقتصادية السائدة في الوقت الحاضر.

ثانياً: في الحاجة تكمن الحرية. إن مقولة في «الحاجة تكمن الحرية» ليست وجهة نظر أو رأي شخصي بل هي بديهة من بديهيات الحياة. ليس هناك إنسان عاقل يقول «بأن المحتاج حر». إن حرية الإنسان تتوقف على مدى امتلاكه لحاجاته، وإذا كانت حاجات الإنسان عرضة للسلب منه من أي جهة أو إذا كانت حاجاته يسيطر عليها آخرون، فإنه سيكون دون جدال، غير حر وعرضة للقلق الذي يذهب بسعادته. وهكذا لكي يكون الإنسان سعيداً فلا بد أن يكون حراً ولكي يكون حراً لا بد أن يكون مالكاً لوسائل إشباع حاجاته «ففي الحاجة تكمن الحرية»، وفي الحرية تكمن السعادة. يقول الكتاب الأخضر في هذا الصدد «إن حرية الإنسان ناقصة إذا تحكم آخر في حاجته، فالحاجة قد تؤدي إلى استعباد إنسان لإنسان، والاستغلال سببه الحاجة، فالحاجة مشكل حقيقي والصراع ينشأ من تحكم جهة ما في حاجات الإنسان»[29].

وهكذا يتضح بجلاء علاقة الحاجة بالحرية، حيث إن التحكم في الحاجة يعني التحكم في الحرية سواء كان المتحكم فرداً أو مؤسسة أو حكومة أو حتى المجتمع نفسه. فلا يجوز في المجتمع الاشتراكي الجديد أن تتحكم أي جهة ـ بما فيها المجتمع نفسه ـ في حاجة الإنسان.

ويتناول الكتاب الأخضر أهم الحاجات الضرورية للإنسان وهي المعاش والمسكن والمركوب ويؤكد أنها حاجات ضرورية للفرد والأسرة. يجب تحريرها من سيطرة الغير وتحكمه فيها حتى يشعر الأفراد بالحرية والسعادة التي هي غاية المجتمع الاشتراكي الجديد. «إن غاية المجتمع الاشتراكي هي تكوين مجتمع سعيد لأنه حر، وهذا لا يتحقق إلا بإشباع الحاجات المادية والمعنوية للإنسان، وذلك بتحرير هذه الحاجات من سيطرة الغير وتحكمه فيها»[30].

ثالثاً: الأرض ليست ملكاً لأحد. تعتبر الأرض بالمفهوم الواسع لهذه الكلمة وسيلة (عنصراً) أساسية وضرورية من وسائل الإنتاج اللازم لإشباع الحاجات. وحيث إن الأرض ثابتة في مساحتها، بينما المنتفعون بها حاضراً ومستقبلاً يتغيّرون بمرور الزمن، فيجب الا تكون ملكاً لأحد وإنما ملك لكل أفراد المجتمع، ويحق لكل فرد استغلالها للانتفاع بها من أجل إشباع حاجاته وذلك في حدود جهده الخاص ودون استخدام غيره بأجرة أو بدونها. إنه لو جاز امتلاك الأرض (ملكية رقبة) لما وجد غير الحاضرين نصيبهم فيها. إن النظام الرأسمالي الذي يسمح قانوناً بامتلاك الأرض ملكية خاصة يؤدي إلى سيطرة فئة قليلة على الأرض والتحكم فيها واستخدامها لمصلحتهم، بينما حرمت الأغلبية الساحقة من أفراد المجتمع من الاستفادة من هذا العنصر الهام، وتحوّلت الأرض في المجتمعات الرأسمالية إلى إقطاعيات كبيرة في أيدي قلة من مالكيها. أما النظام الماركسي فقد نقل ملكية الأرض من الإقطاعيين إلى الدولة التي أصبحت هي المالكة والمحتكرة للأرض. وفي كلا النظامين فإن الأرض محتكرة للقوى التي تسيطر على المجتمع على الرغم من تبدل هذه القوى الاحتكارية من الرأسماليين في النظام الرأسمالي

إلى الدولة (الحكومة) في النظام الماركسي. إن احتكار الأرض هي السمة الواضحة في هذين النظامين على الرغم من الاختلاف الشكلي في طبيعة المحتكر.

إن النظام الاشتراكي الجديد يرفض احتكار الأرض وامتلاكها من قبل أي جهة معينة بل تكون الأرض ملكاً للجميع يستخدمها أو يستغلها كل فرد للانتفاع بها من أجل إشباع حاجاته وفي حدود جهده، ودون استخدام الغير. وما يتبقى من الأرض بعد إشباع حاجات أفراده في الحدود المشار إليها أعلاه، فإنه يكون ملكاً لكل أفراد المجتمع، وهذا يعني أن العائد (النصيب) الناتج عن مشاركة هذا الجزء المتبقي من الأرض لكونها أحد عناصر الإنتاج يكون ملكاً لكل الأفراد في المجتمع. يقول الكتاب الأخضر (الفصل الثاني) «أما ما وراء إشباع الحاجات فهو يبقى أخيراً ملكاً لكل أفراد المجتمع»[31].

رابعاً: الملكية، تقوم بثلاث وظائف رئيسية هي: الوظيفة الأولى هي الوظيفة الطبيعية وهي تتعلق بإشباع الحاجات الإنسانية اللازمة لحفظ كيان الإنسان واستمرار وجوده. الوظيفة الثانية هي الوظيفة الاستثمارية وهي تتعلق بدور الملكية في حصول الشخص المالك على دخل من وراء هذه الملكية. والوظيفة الثالثة هي الوظيفة الاجتماعية وهي تعتبر إطاراً تمارس في حدوده الوظيفتان السابقتان ونعني استخدام الملكية لتحقيق مصلحة المجتمع واستمرار وجوده. وتعزز الملكية علاقات اقتصادية تختلف باختلاف المذاهب والأنظمة الاقتصادية، فالمذاهب الفردية التي تؤمن بالملكية الفردية المطلقة تسند الملكية إلى الأفراد وتطلق العنان للملكية الخاصة.

وهي تعتقد أن هذا النظام للملكية هو أقدر من غيره على حل المسألة الاقتصادية وأشكالها. وفي المقابل، توجد مذاهب أخرى (الماركسية مثلاً) تعتقد أن الملكية الخاصة المطلقة هي شر لا بد من القضاء عليه، وهي لذلك تحرم الملكية الفردية وتجرد الأفراد منها وتسندها إلى الدولة (الحكومة) وتبني نظامها الاقتصادي وفقاً لذلك معتقدة أيضاً بأن هذا هو الحل للمسألة وإشكالاتها، كذلك توجد مذاهب وأنظمة أخرى تقف وسطاً بين هذا وذاك وتلجأ في معالجتها لمشكل الملكية إلى حلول تلفيقية.

إن النظرية العالمية الثالثة لا تنظر إلى مشكلة الملكية من زاوية اليد التي تنتقل إليها الملكية (أي من زاوية ملكية الرقبة) حيث إن المشكل لا يحل بانتقال الملكية من يد إلى يد ولكن الحل يكمن في وضع الملكية في موضعها الصحيح. يشير الكتاب الأخضر إلى مفهوم الملكية في مجال حديثه عن العلاقات الاقتصادية، حيث إن الملكية تفرز علاقة بين أرباب العمل والعمال (بين المالكين والمنتجين). إن هذه العلاقة تفرق بين المالك (رب العمل) والمنتج (العامل) الذي هو ليس رباً للعمل، وبأن الملكية ينتج عنها علاقة اقتصادية يمكن أن تصطدم فيها المصالح والدوافع المختلفة لأطراف هذه العلاقة، إن المشكلة الحقيقية إذن هي في وجود العلاقة الظالمة بين العمال وأصحاب (أرباب) العمل، أي بين المالكين والمنتجين

وما يترتب على هذه العلاقة من نتائج. فالمالك (سواء كان فرداً أو دولة) له حق استخدام العمال مقابل أجرة محددة وعلى العامل أن يقدم إنتاجه لهذا المالك الذي استأجره وهكذا فإن جوهر العلاقة بين رب العمل المالك، والعمال لا يتغير سواء كان رب العمل خاصاً أو عاماً، إن العامل لا يزال عاملاً يتقاضى أجراً رغم انتقال الملكية من الرأسمالي الفردي إلى الحكومة أو الدولة.

يقول الكتاب الأخضر (الفصل الثاني)... وهكذا فإن التطور الذي طرأ على الملكية من حيث نقلها من يد إلى يد لم يحل مشكلة حق العامل في الإنتاج ذاته الذي ينتجه مباشرة، وليس عن طريق المجتمع أو مقابل أجرة، والدليل على ذلك هو أن المنتجين لا يزالون أجراء رغم تبدل أوضاع الملكية[32].

ويمكننا بصورة موجزة أن نستنتج ما يلي:

1 - إن وضع الملكية لا يكون وضعاً صحيحاً عندما يؤدي هذا الوضع إلى إفراز نظام الأجرة.

2 - إن الوضع الصحيح للملكية ينبغي أن يؤدي إلى التوازن بين المصالح الخاصة للأفراد، والمصلحة العامة للمجتمع.

3 - إن الملكية ليست مستهدفة (غاية) في حد ذاتها وإنما هي مستهدفة لما تقوم به من وظائف ولذلك فلا يمكن أن تكون معالجتها من زاوية ملكية الرقبة لأحد عناصر الإنتاج معالجة صحيحة.

4 - إن من حق كل إنسان أن يملك حاجاته وذلك لأن وجوده وحريته مرتبطة بهذه الحاجات، فالأشياء التي تشكل حاجة للفرد ينبغي لهذا الفرد أن يكون مالكاً لها.

5 - إن الأشياء التي تكون مصدراً لإنتاج الحاجات ولا يكون وجودها أصلاً بسبب عمل الإنسان (الأرض مثلاً) لا يحق لأحد أن يحتكر ملكيتها بل تكون مملوكة لكل أفراد المجتمع.

وبناء على ذلك، فإنه يمكننا أن نفرق بين نوعين من أنواع الأموال في ما يختصّ بالملكية:

* الأموال التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بإشباع الحاجات الإنسانية مثل المعاش والملبس والسكن والمركوب وهي أموال تدخل تحت مفهوم الملكية الخاصة المقدسة.

* الأموال التي تستخدم في عملية الإنتاج، وهذا النوع من الأموال يجب أن ينظم بحيث يحقق النفع لكل أفراد المجتمع وبحيث لا يكون هناك أثر لاستغلال فرد لفرد آخر.

وبناء على ما تقدم فإن نظام الملكية في المجتمع الاشتراكي الجديد المبني

على علاقات جديدة عادلة يمكن إيجازه على النحو التالي:

1 ـ إن حاجات الإنسان الضرورية من المعاش والمسكن والمركوب وغيرها تكون ملكيتها ملكية خاصة ومقدسة لكل فرد.

2 ـ إن الأرض ليست ملكاً لأحد ولكن يحق لكل فرد من أفراد المجتمع استغلالها للانتفاع بها شغلاً وزراعة ورعياً مدى حياته وحياة ورثته وفي حدود جهده الخاص ودون استخدام الغير من أجل إشباع حاجاته.

3 ـ أن تكون وسائل الإنتاج (باستثناء الأرض) ملكية اشتراكية عندما تتطلب العملية الإنتاجية تضافر الجهود، ويكون المنتجون فيها شركاء في الأرباح لا أجراء.

4 ـ أن تكون وسائل الإنتاج ملكية خاصة إذا كانت هذه الوسائل في حدود القدرة والجهد الخاص وفي حدود إشباع الحاجات ودون استخدام للغير بأجرة أو بدونها.

5 ـ أن يكون توزيع الناتج مبنياً على حق أفراد المجتمع في الانتفاع بثروة المجتمع طبقاً لمقياس العمل المنتج ولمقياس الحاجة فالذي ينتج هو الذي يستهلك إلا العجزة «فإنهم يأخذون حسب حاجاتهم»[33].

خامساً: غاية النشاط الاقتصادي: إن غاية المجتمع الاشتراكي الجديد هي تكوين مجتمع سعيد لأنه حر، أما الغاية المشروعة للنشاط الاقتصادي في هذا المجتمع الاشتراكي الجديد فهي إشباع حاجات أفراده فقط. أما الإنتاج الخاص للحصول على ما هو فوق حاجاته، أي تسخير إنسان من أجل إشباع حاجات غيره، وتحقيق إدخار لغيره على حساب حاجاته فهو عين الاستغلال. إن الأفراد يحق لهم الادخار من حاجاتهم فقط ومن إنتاجهم الذاتي فقط وليس من جهد الآخرين ولا على حساب حاجات الآخرين. أي أن الادخار الزائد عن الحاجة هو حاجة إنسان آخر من ثروة المجتمع[34]. كذلك يؤكد الكتاب الأخضر (الفصل الثاني) على أن النشاط الاقتصادي في المجتمع الاشتراكي الجديد يجب أن يكون نشاطاً إنتاجياً من أجل إشباع الحاجات المادية وليس نشاطاً غير إنتاجي أو نشاطاً يبحث عن تحقيق الربح من أجل الادخار الزائد عن إشباع تلك الحاجات. إن ذلك لا إمكانية له وفقاً للقواعد الاشتراكية الجديدة ويقول الكتاب الأخضر (الفصل الثاني) «إن الاعتراف بالربح هو اعتراف بالاستغلال، إذ إن مجرد الاعتراف به لا يجعل له حداً يقف عنده. أما إجراءات الحد منه بالوسائل المختلفة فهي محاولات إصلاحية وغير جذرية لمنع استغلال إنسان لإنسان»[35]. وكما يحلل الكتاب الأخضر فإن الحل الجذري والنهائي هو إلغاء الربح أصلاً، ولكن كما يقرر ـ الكتاب الأخضر، فإن الربح يعتبر محركاً للعملية الاقتصادية، ومن هنا فإلغاء الربح لا يتم بقرار بل يجب أن يكون نتيجة لتطور الإنتاج في المجتمع الاشتراكي تتحقق عندما يتحقق الإشباع المادي لحاجات الأفراد والمجتمع. وهكذا.. فإن العمل من أجل زيادة الربح هو الذي يؤدي إلى اختفاء الربح في النهاية[36].

هذه هي أهم (المقولات.. أو الأطروحات) التي تقوم عليها الاشتراكية الجديدة والتي تهدف جميعها إلى هدم العلاقات الظالمة وإقامة علاقات اشتراكية جديدة على أنقاضها، حتى يتحرر الإنسان اقتصادياً ويشعر ويتمتع بالسعادة التي هي الهدف النهائي والأسمى للإنسان، وكذلك فإن هذه الاشتراكية الجديدة التي تبشر بها النظرية العالمية الثالثة هي المحتوى والمضمون الذي يجعل من سلطة الشعب ديمقراطية حقيقية توفر لأفرادها جميعاً الحرية السياسية والحرية الاقتصادية.

الخاتمة

إن الاهتمام الذي تلاقيه النظرية العالمية الثالثة بين المفكرين يرجع إلى الجرأة والموضوعية والتجرد الذي تصدت به هذه النظرية لتحليل المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي يعيشها ويعاني منها عالمنا المعاصر، ونتيجة للحلول التي تطرحها لحل هذه المشكلات. وتعطي هذه النظرية أهمية مركزية للقواعد الطبيعية باعتبارها «المعيار والمقياس» الوحيد في العلاقات الإنسانية وهي في محاولتها الوصول إلى الحلول الجذرية «والنهائية» لمشكلات الإنسان تتخذ وتتبع هذا الطريق.. وكل حل، في نظرها، ينحرف عن طريق القواعد الطبيعية، يعتبر حلاً إصلاحياً أو حلاً تلفيقياً ولا يؤدي إلى علاج المشكلة علاجاً صحيحاً. فالحل النهائي لمشكل أداة الحكم مثلاً يكمن في وضع «الشعب» في مكانه الطبيعي والذي يتجسد في أن يكون «الشعب هو أداة الحكم» وفي كون «الشعب هو الرقيب على نفسه» وفي كون «الشعب هو الذي يحكم». وكل حل لمشكل أداة الحكم يضع الشعب في غير هذا المكان فهو حل يناقش القواعد الطبيعية ولن يكون بالتالي حلاً جذرياً.

والحل النهائي لمشكلة العلاقة بين العمال وأرباب العمل (علاقة الأجرة) يكمن ـ وفقاً للقواعد الطبيعية ـ في إلغاء نظام الأجرة وعدم الاعتراف بالربح، حيث إن نظام الأجرة هو انحراف عن القواعد الطبيعية، كذلك الحل بالنسبة لنظام الربح. إن نظام الأجرة هو انحراف بالإنسان عن وضعه الطبيعي كسيد لنفسه ويجب أن يعود له إنتاجه بالكامل، لأن نظام الربح انحراف لهدف النشاط الاقتصادي عن غايته الطبيعية وهي الإنتاج من أجل إشباع الحاجات الإنسانية ليصبح الربح هدفاً في حد ذاته يعزز الاستغلال ويكرسه.

والنظرية العالمية الثالثة وهي تطرح مثل هذه الحلول فهي حاسمة في طرحها وهي لا تتبع طريقاً وسطاً بين هذا وذاك وإنما تأخذ طريقاً جديداً ومتميزاً وإن كان هذا الطريق عبارة عن نتاج للفكر الإنساني الخلاّق والتجارب الإنسانية الرائعة.

إن الهدف الرئيسي لهذه الورقة المتواضعة كان المساهمة في خلق حوار علمي خلاق محوره النظرية العالمية الثالثة، حيث إن الحوار والمراجعة الديمقراطية هو الأسلوب الذي يتميز به العمل الديمقراطي.

الهوامش

(1) في هذه الورقة، نستعمل مصطلحي «الكتاب الأخضر» و«النظرية العالمية الثالثة» ليدلا على المعنى نفسه.
(2) مداخلة المفكر معمر القذافي في الملتقى العالمي الأول حول الكتاب الأخضر، قضايا اقتصادية، منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، الطبعة الأولى، مارس 1984 (إفرنجي)، ص 11.
(3) معمر القذافي، الكتاب الأخضر، الفصل الثاني، حل المشكل الاقتصادي «الاشتراكية»، ص 81 ـ 82.
(4) المصدر السابق، ص 55 ـ 56، ص 60.
(5) شروح الكتاب الأخضر، منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، الطبعة الثانية، 2 مارس 1984 (إفرنجي)، ص 62.
(6) معمر القذافي، الكتاب الأخضر، الفصل الثالث: الركن الاجتماعي للنظرية العالمية الثالثة، ص 120.
(7) المصدر السابق، ص 123.
(8) Harrold D. Nelson: Libya: A Country Study (Washington, D.C: The American University, 1979), p. 206-207.
(9) معمر القذافي، الكتاب الأخضر، الفصل الأول، حول مشكلة الديمقراطية «سلطة الشعب»، ص 40.
(10) المصدر السابق، ص 48.
(11) المصدر السابق ص 50.
(12) المصدر السابق، ص 49.
(13) Carole Pateman: Participation And Democratic theory (London Cambridge University press, 1970), p. 24-25.
(14) J.S. Mill: Representative Government (Everyman ed., 1910), p. 279.
(15) فاروق سنقاري، النظرية العالمية الثالثة ومفهوم الديمقراطية التمثيلية: دراسة مقارنة، مجلة الفكر الجماهيري، العدد الأول، يناير ـ مارس 1984، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ص 31.
(16) المصدر السابق، ص 31.
(17) Harrold R. Rogers, Jr. Crisis in Democracy (Menle Park, CA: 1978, Addison-Wesley Publishing Company, Inc), p. 304.
(18) Michael Parenti: Democracy for the Few (N.Y.: 1977, St. Martin press), p. 2.
(19) معمر القذافي، الكتاب الأخضر، الفصل الأول: حل مشكلة الديمقراطية «سلطة الشعب»،

مصدر سابق، ص 47 ـ 48.

(20) معمر القذافي، الكتاب الاخضر، الفصل الثاني: حل المشكل الاقتصادي «الاشتراكية»، مصدر سابق، ص 94.

(21) محمد لطفي فرحات، معالم نظرية اقتصادية جديدة: دراسات في بعض القضايا التي تطرحها النظرية العالمية الثالثة، منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، الطبعة الأولى، يناير 1984، ص 90 ـ 91.

(22) معمر القذافي، الكتاب الأخضر، الفصل الثاني: حل المشكل الاقتصادي «الاشتراكية»، مصدر سابق، ص 75 ـ 76.

(23) المصدر السابق، ص 76 ـ 77.

(24) المصدر السابق، ص 77.

(25) المصدر السابق، ص 81.

(26) مداخلة المفكر معمر القذافي في الملتقى الأول حول الكتاب الأخضر: قضايا اقتصادية، مصدر سابق، ص 19.

(27) المصدر السابق، ص 20.

(28) معمر القذافي، الكتاب الاخضر، الفصل الثاني: حل المشكل الاقتصادي «الاشتراكية»، مصدر سابق، ص 82.

(29) المصدر السابق، ص 90.

(30) المصدر السابق، ص 93.

(31) المصدر السابق، ص 103.

(32) المصدر السابق، ص 80 ـ 81.

(33) محمد لطفي فرحات. لمزيد من الشرح والتحليل أنظر المصدر السابق، ص 71، ص 74.

(34) معمر القذافي، الكتاب الأخضر، الفصل الثاني: حل المشكل الاقتصادي «الاشتراكية»، المصدر السابق، ص 95.

(35) المصدر السابق، ص 110 ـ 111.

(36) المصدر السابق، ص 111.

● الأستاذ عبد الله زكريا إدريس(*)

مفهوم فطرة الإنسان والسلطة وأداة الحكم

(*) باحث وكاتب، السودان.

بسم الله الرحمن الرحيم

لقد عرف التاريخ مفهومين متناقضين للسيادة والسلطة وأداة الحكم.

المفهوم الأول يؤسس على فطرة الإنسان الشريرة.

المفهوم الثاني يؤسس على فطرة الإنسان الخيِّرة.

مفهوم السيادة والسلطة وأداة الحكم القائم على فطرة الإنسان الشريرة.

لقد أدى المفهوم الأول القائم على عدم الثقة بأهلية الإنسان الاجتماعية بسبب فطرة الإنسان الشريرة، إلى إيجاد سيادة مدنية وسلطة مدنية فوق الإنسان، سلطة خارجية منفصلة عن المجتمع ومهيمنة عليه وقاهرة له. ويقوم مفهوم السلطة الخارجية المنفصلة عن المجتمع على عدم أهلية الناس لحكم أنفسهم بأنفسهم مما يحتّم أداة حكم تكرس ثنائية الحكام والمحكومين. أداة حكم تبرر للأقلية الحاكمة احتكار وسائل العنف الاجتماعي باحتكارها للسلطة والثروة والسلاح. إنه مفهوم للسلطة يرضخ الناس للأشياء، ويؤسس المجتمعات على القوة القاهرة والعنف المنفلت، ويخلد عدم المساواة بين الأفراد، ويديم العبودية لأفراد المجتمع، والتناقض بين الفرد والمجتمع، وبين الأخلاق والحياة. وقد اكتسبت هذه السلطة الخارجية الفوقية التأليه والتقديس منذ فجر التاريخ بشتى المبررات فأصبحت معبودة لذاتها ومقدسة لذاتها سواء في هيئة سلطة الملك الإله، وسلطة الملك ذي الدم الأزرق، وسلطة الدولة الكهنوتية، وسلطة الخليفة ظل الله في الأرض، وسلطة الدولة القومية، وسلطة الدولة الرأسمالية وسلطة رأسمالية الدولة الطبقية.

هذا المفهوم للسلطة هو المفهوم الذي استمر منذ فجر التاريخ وإلى عالم اليوم. وقد ترسب هذا المفهوم في اللاوعي الإنساني لقدمه واستمراريته منذ بداية فساد وانحراف حياة الجماعات البشرية وظهور مجتمع الاستغلال منذ نهاية العصر الحجري المصقول وإلى العصر الحديث، وقد لازم مفهوم السلطة الخارجية واحتكار الأقليات الديكتاتورية الحاكمة لأداة الحكم، ثقافة لا تزال سائدة إلى اليوم،

هي ثقافة الأقليات الحاكمة، ثقافة ثنائية السلطة والمجتمع، ثنائية الحكام والمحكومين، ثقافة القادة والأتباع، الراعي والرعية، السادة والعبيد، ثقافة المقهورين.

هذه الثقافة السائدة هي فكر الحضارة الغربية المستند إلى إرث الثنائية الإغريقية والنازية الرومانية والإرث اليهودي المسيحي المحرّف.

وقد أعطيت هذه الثقافة جذراً أخلاقياً في مفهوم الخطيئة الأولى ذاته على يد القديس «أوغسطين» الذي رأى فطرة الإنسان، في طمع وهيجان الطفل الغاضب، وفي مسيحية «كالفن» الذي رأى استحالة خلاص الإنسان بدون العناية الإلهية. وحتى عندما بدأت الثورة البروتستانتية تثير قدراً من ديمقراطية الضمير في السعي نحو مملكة السماء إلا أنها رفضت بقوة تشجيع ديمقراطية مماثلة تجاه ممالك الأرض. و«لوثر» نفسه الذي استكمل التوجه نحو التحرر الروحي هو نفسه الذي أرضخ الجسد لسيادة السلطة المدنية.

وإذا كانت الثورة البروتستانتية بمكونات دوافعها الاجتماعية، قد طالبت بشرعية الإطاحة ببعض أنماط السيادة المدنية الفوقية، فإنها لم تقصد التخلي عن السيادة المدنية الفوقية ذاتها ولم يكن «كرومويل» أكثر قبولاً للانطلاقة الحرة لفطرة الإنسان في العلاقات الاجتماعية من الملك الذي أطاح به.

وقد قدم التيار العلماني خدمة مماثلة. فقد وضع «أفلاطون» في جمهوريته المثالية الحكم في أيدي هؤلاء الذين أهلتهم الطبيعة والتدريب على تحمل مسؤوليته لأن جماهير الناس غير مؤهلين للحكم. وفي أعقاب الحرب الأهلية الإنجليزية رفع «هوبز»؛ السيادة المدنية الفوقية لسمائها الخاصة إذ بدونها يفترس الناس بعضهم بعضاً. ويرى «هوبز» أن العقد الاجتماعي يجعل إطاعة السلطة المدنية الخارجية ضرورية لضمان أمن وسلامة المجتمع.

إن نظرية العقد الاجتماعي هذه، بمختلف تعريفاتها، كانت الركيزة الأخلاقية لنشوء الرأسمالية، وقد وصلت نظرية العقد الاجتماعي أعلى مراحلها في الدستور الأميركي الذي يؤكد أن مسؤولية السيادة الأولى هي حماية الحياة والحرية وابتغاء السعادة وأن من حق الشعب تغيير أو إلغاء السلطة عندما تفشل أي حكومة في تحقيق هذه الأهداف ولكن هذا التأكيد لا يقل اعتماداً وتخليداً للفصل القديم بين الشعب والسيادة، وبين الشعب وأداة الحكم.

وقد استند دستور الثورة الأميركية ودستور الثورة الفرنسية إلى القانون الروماني القديم الذي نظّم مجتمع السادة والعبيد. ويرى «غوردون تشايلد» في كتابه «ماذا حدث في التاريخ؟» (What Happened in History?) (الصفحة 286) أن طبيعة القانون الروماني حدّدته الطبيعة النازية «National Socialism» للأمبراطورية القديمة. هذه النازية الرومانية التي استخدمت وسائل للسيطرة مطابقة تقريباً لنظام النازية الهتلرية من أجل الحفاظ بالقوة العسكرية على نظام

سياسي عتيق تجاوزه التاريخ. ويوضح الدكتور رؤوف عبيد في كتابه «مبادىء الإجراءات الجنائية في القانون المصري» (الصفحتان 19 ـ 20): «أن القانون الروماني كان مقصوراً على المتهمين العبيد، ثم سرى إلى القانون الكنسي في القرون الوسطى، ومنه إلى المحاكم المدنية في النظام القديم في فرنسا. وكان ظهوره ثم تطوره نتيجة طبيعية لقيام الحكومات المنظمة ولتزايد قوة الدولة. فالقانون الروماني الذي يحكم عالمنا المعاصر قد سُنّ لرقيق الرومان ولقنان الإقطاع ولرعايا الملك، وليس للمواطنين». ويرى الدكتور رؤوف عبيد «أن القانون الروماني اكتسب قوة جديدة بتزايد قوة الدولة الحديثة، تلك القوة التي رسخت مفهوم الاتهام القضائي أو التلقائي، أي حق القاضي في معاقبة الجاني بنفسه ـ بمجرد وصول نبأ الجريمة إلى علمه ـ الذي تطور بعدئذ إلى نظام الاتهام العام، أي الاتهام الذي تباشره سلطة عليا، وذلك بعد أن توحدت سلطات الدولة الحديثة تماماً، واعتبرت نفسها مسؤولة وحدها عن العدل والأمن دون الأفراد».

ويقول الدكتور محمد عبد المنعم بدر والدكتور عبد المنعم البدراوي في مؤلفهما ـ «مبادىء القانون الروماني تاريخه ونظمه» (الصفحات 3 ـ 8): «يمكننا القول بأن القانون الروماني هو أعظم تراث أورثه العالم القديم للعالم الجديد» فلقد أصبح القانون الروماني، كما قال الفقيه الألماني «ايرنج»، عنصراً من عناصر مدنيتنا الحديثة. بل لعلنا لا نعدو الحقيقة إذا قلنا مع «دالتون» إنه ليس هناك كتاب ـ بعد الإنجيل ـ أثر في المدنية الغربية ذلك التأثير الذي كان لمجموعة جوستنيان... فالقانون الروماني يعتبر كمعظم قوانين الدولة الحديثة «المصدر التاريخي الذي أخذت عنه هذه القوانين والأصل الذي تفرعت منه». ويرجع المؤلفان الأسباب التي جعلت للقانون الروماني هذه المكانة العالمية دون سائر قوانين العالم القديم لمكانة روما في العالم القديم ولتعصب الكنيسة للقانون الروماني، ذلك التعصب كان له الأثر الكبير في انتشار القانون الروماني في العصور الوسطى فكانت الكنيسة تحيا وفقاً للقانون الروماني.

هذا الفصل بين الشعب والسلطة لا يزال يسود مجتمعاتنا المعاصرة إذ أين يُوجد في مجتمعاتنا ما يوحي باقتناعنا بالنظر إلى الدولة ومؤسساتها الحكومية كشيء واحد مع الشعب الذي تتحكم الدولة في توجيه حياة أفراده؟ أين توجد سلطة المجتمع غير منفصلة عن المجتمع ومحتكرة للأقلية الحاكمة؟ إن المبرر لاحتكار السلطة يظل دائماً مبرراً متشائماً، فالناس لا يجرؤون ليؤتمنوا على حكم أنفسهم، ولا بد من حماية الناس من أنفسهم بإجراءات يقحمون فيها ولكنها توجد خارجة عنهم والناس يجب أن يحكموا أو يؤمروا ويقهروا لمصلحتهم ولخيرهم ولصلاح أنفسهم.

ولقد كان من سوء طالع البشرية في عصرنا الحديث أن يتم تطوير ما وصلت إليه الحضارات السابقة من علوم طبيعية وعلوم إنسانية على يد الإنسان الأبيض في أوروبا وأميركا الذي طبع التقدم المذهل في العلوم الطبيعية والعلوم

الإنسانية بموروثات متبعي حضاراته الوثنية القديمة: الثنائية الإغريقية والنازية الرومانية. هذه الحضارة الجديدة، بقيادة أوروبا وأميركا بمنطلقاتها الوثنية العلمانية والمادية الإلحادية قد عبرت بالبشرية إلى أخطر مرحلة من مراحل تاريخها المظلم وربما تكون أفجعها: إن بامتداد الكارثة على أبعد بقاع العالم أم بعنف النزاع الذي حطم جميع ما كنا ننعم به من وهم حول متانة العمل الذي كان الإنسان يفاخر به وبدوامه: الا وهو الحضارة الإنسانية. وكان نمو الجبهة المادية الإلحادية العلمانية الذي ابتدأ من منتصف القرن التاسع عشر قد ولّد معبوداً غريباً وطغت عبادة جديدة على الشعب هي عبادة المادة وعبادة المستحدث وعبادة التقدم المادي، من أجل التقدم المادي. ولقد انتشرت المادية، ويا للأسف، ليس بين العملاء فحسب بل بين الشعب أيضاً، نتيجة لتعاقب الاكتشافات الرائعة التي استمرت بدون انقطاع منذ سنة 1880م وإلى الآن، وبهرت عقول الناس. وقد أصبح هذا المشهد الجسيم رمزاً للوقائع، وصرف النظر عن القيم الإنسانية الحقيقية التي طمسها نور الكوكب الجديد، ومما سهل ذلك وجسمه أن الفلاسفة والعلماء قد أعدوا أدمغة الصفوة من المفكرين بقبوله وشقت التربية الحديثة سبلاً وطرقاً ودروباً جديدة في أذهان الناس، وتعودوا استعمال التفكير العقلي دون أن يزيد ذلك في ذكائهم شيئاً.

إن القلق العصري ناتج على الأخص عن أن الذكاء حرم الإنسان كل مبرر لوجوده بأنه فرض، باسم علم لا يزال في المهد، أسس التعاليم التي ظلت حتى اليوم تعطي الحياة الفردية معنى المجهود وتشير إلى هدف سام يجب بلوغه، وهو الأديان.

إن نكران حرية الإرادة، ونكران التبعة الخلقية، واعتبار الإنسان مجرد وحدة فيزيائية كيماوية، وجزءاً من مادة حية قل أن تتميز عن الحيوانات، كل هذا يؤدي إلى موت الإنسان الخلقي، وخنق كل روحانية وكل أمل فيه، ويؤدي إلى الشعور الموهن بالبطلان الكامل.

ولقد فسرت الحضارة الغربية المعاصرة العالم بثلاثة معتقدات متضافرة، أولى هذه المعتقدات الأساسية يتعلق بالطبيعة وهي أنها شيء يجب استغلاله، وإذا كانت الثنائية الإغريقية قد رسخت حرب الإنسان ضد الله فإن الحضارة المادية الصناعية الغربية قد وضعت البشرية في مواجهة مع الطبيعة للسيطرة عليها. فالطبيعة للاستغلال هي الفكرة السائدة التي عقلنت الأنانية وقصر النظر الذي أصبح يهدد بزوال الحياة من كوكبنا الأرضي. وبظهور المجتمع الطبقي الصناعي الحديث تحولت حرب الإنسان ضد الطبيعة إلى حرب الإنسان ضد الإنسان.

أما المعتقد الأساسي الثاني ذو العلاقة التبادلية مع المعتقد الأول، فالإنسان ليس مسؤولاً عن الطبيعة فحسب، بل اعتبر ذروة لعملية تطورية دامت طويلاً. لقد تحدث «داروين» عن الممارسات العمياء لعملية «الاصطفاء الطبيعي» وهي العملية الحتمية التي تخلصت بعنف من الأشكال اللافاعلة والضعيفة، وحافظت على

السلالات التي بقيت الأفضل والأنسب.

يقول: آلفن توفلر «كان داروين مهتماً بصورة رئيسية، بالتطور الإحيائي البيولوجي، إلا أن هذا الاهتمام حمل معه معاني أخرى اجتماعية وسياسية مميزة. إذ يرى أتباع الداروينية الاجتماعية أن مبدأ الاصطفاء الطبيعي كان له تأثيره ضمن المجتمع أيضاً، وكان الأقوى والأغنى من الناس بطبيعة الحال هم الأنسب والأفضل ومن تجوز لهم الأولوية. كان ذلك قريباً قاب قوسين أو أدنى من مجتمعات بأكملها تتطور وفقاً لقوانين الاصطفاء، وبهذا المنطق، كانت الحضارة الصناعية (الغربية) هي أعلى مرحلة من مراحل التطور الثقافي لم تصلها بعد الثقافات اللاصناعية التي تحيط بالحضارة الصناعية. وتفوقت على جميع الحضارات المحيطة».

ويستطرد آلفن توفلر... «وكما عقلنت الداروينية الاجتماعية النظام الرأسمالي وبررت وجوده، فقد عقلنت هذا التغطرس الثقافي الإمبريالي وبررت ممارساتها، لقد احتاج النسق الصناعي المتسع من أجل استمراره إلى المصادر والموارد الرخيصة، وخلق التبرير الأخلاقي الذي يسوغ له الحصول عليها بأسعار متدنية، ويسوغ له حتى طمس ومحو المجتمعات الزراعية، وكذلك ما يسمونه بالمجتمعات البدائية. فكانت فكرة التطور الاجتماعي التبرير الفكري والأخلاقي لمعاملة الشعوب اللاصناعية معاملة الدونية ـ وبالتالي غير مناسبة للبقاء».

وقد كتب داروين بنفسه عن مذبحة مورست ضد السكان الأصليين في تسمانيا، فتنبأ في غمرة حماسته بهذه الإبادة الجماعية عن «فترة ما مستقبلاً، تبيد فيها سلالات الإنسان المتحضر كافة السلالات المتوحشة في العالم وتحل محلها».

ووراء المواقف العنصرية والدونية وتبريرات أخرى للاستعمار والامبريالية، توسع الإنجليز والفرنسيون والألمان والأميركيون وغيرهم في العالم، برزت حقيقة واحدة، هذه الحقيقة هي أن الحضارة الغربية ما كانت لتستمر في وجودها في عزلة عن العالم بأسره إذ كانت تتطلب باستمرار الموارد الرخيصة من الخارج. واحتاجت فضلاً عن ذلك، إلى سوق تدامجية عالمية تصرِّف من خلالها ما تنتجه من هذه الموارد. فالحضارة الغربية ليست حضارة عنصرية فحسب، إنها حضارة أقامت نظاماً تأسس كلياً على السرقة.

أما المعتقد الأساسي الثالث فهو مبدأ الارتقاء القائل بأن التاريخ يتجه نحو حياة أفضل للبشرية. لقد أدت هذه المعتقدات الأساسية الثلاثة إلى «العقلانية» و«الواقعية»، إضافة إلى فرضيات أخرى أعطت صورة جديدة تماماً عن الحقيقة وعن أولويات خيارات الإنسان.

لقد جاءت الحضارة الغربية المعاصرة بنظرية قوية ظهرت بمظهر القادرة على تفسير كل شيء، ووجدت أجوبتها في متاهات السببية باكتشاف «نيوتن» لقوانين الجاذبية الكونية. كانت المسببات بالنسبة إلى نيوتن هي «القوى التي دفعت الأجسام كلها لتتولد فيها الحركة». وكانت هذه الفكرة التحولية التي ركزت بصورة

شاملة على القوى الخارجية المعروفة والقابلة للقياس، في منتهى التأثير الذي تعشق بشكل تام مع أفكار العقلانية والواقعية الصناعية عن الزمان والمكان الخطابي وعن الكون والحياة والإنسان. إن تبني الحضارة الغربية للسببية النيوتنية والميكانيكية دفع العقلانية والواقعية الصناعية نحو فضاء محكم الإغلاق. فكل ظاهرة من الذرات سواء حدثت داخل خلية بشرية أو في أبعد نجم في الكون هي مادة في حالة حركة وكل ذرة أو جسم تنشط من الأخرى وترغمها على الحركة في رقص لا منتهٍ للكينونية. وحتى العواطف الإنسانية كالكراهية والحب والأنانية يمكن معارضتها إلى القوى الفيزيائية كالتنافر والعطالة والاحتكاك. هذا هو تفسير الماديين والميكانيكيين والملحدين لمعنى الحياة والذي يجعل فرضية وجود الله غير ضرورية.

لقد أذهلت الآلة أصحاب العمل والمفكرين في أوائل الحقبة الصناعية، وبهرتهم المحركات البخارية والساعات والمضخات والأنوال الآلية والمكابس وبنوا مشابهات لا تنتهي، أقيمت على أساس أبسط التقنيات الآلية في عصرهم. لقد بحث نيوتن في المادة، وخلص إلى أن الكون يعمل كساعة عظيمة ذات نظامية آلية دقيقة. أما الطبيب والفيلسوف الفرنسي «لوميتريه» فقد أعلن بأن الإنسان ذاته آلة. ووسع آدم سميث في ما بعد صورة الآلة، فألبسها ثوب الاقتصاد، قائلاً بأن الاقتصاد نظام، وأن النظم في العديد من مناحيها، تشبه الآلات. ووصف «جيمس ماديسون» الدستور الأميركي بأنه «يشبه الأجزاء الداخلية لساعة ضخمة». أما «جيفرسون» فتحدث عن «آلية الدولة». وصور اللورد كرومر الحكومة البريطانية الاستعمارية في القرن التاسع عشر بأنها «ستضمن العمل المتناسق للأجزاء المختلفة للآلة». ولم تكن العقلية الميكانيكية من صفات الرأسمالية فقط. فقد وصف «لينين» الدولة بأنها «ليست سوى آلة يستخدمها الرأسماليون لإخضاع العمال واضطهادهم». وتحدث تروتسكي عن «العجلات واللوالب الآلية التي تخدم الطبقة الاجتماعية البورجوازية». ووصف الحزب الثوري بتعابير الآلة، ووصفه بأنه «جهاز قوي» وأشاد بأن هذا الجهاد هو: «بحد ذاته ساكن مهما كانت آليته... فحركة الجماهير ستغلب.. عطالته الميتة لهذا... يجب أن تغلب قوة البخار الحية الآلة قبل أن تكون قادرة على إطلاق ميكانيكيتها الحركية».

ليس مفاجئاً أن مفكري الحضارة الغربية المشبعين بالعقلانية والعقلية الميكانيكية والواقعية الصناعية، قد استنبطوا مؤسسات اجتماعية وسياسية تشترك في خصائصها بالآلات والمصانع.

لكن العقلانية والواقعية الصناعية خلقت أيضاً سجنها الخاص بتجاهلها ما لا يمكن قياسه بالحطّ من قدرة، وأعلت من شأن الدقة العالية للنقد وعاقبت الخيال وقلصت الإنسان إلى وحدة بروتوبلازمية مفرطة في التبسيط، والتي سعت إلى الحلول الهندسية المطلقة. ولم تكن العقلانية والواقعية الصناعية حيادية أخلاقياً كما ادعت. لقد كانت الأيديولوجية الكبرى المقاتلة للحضارة الغربية فانبثقت منها موارد

التبرير وفرضياتها والقياسات التي نبعت منها. وأخيراً تناغمت العقلانية والواقعية الصناعية، كوجه ثقافي للحضارة الغربية، مع المجتمع الذي ساعدت على بنائه. فهي ساعدت على خلق المجتمع الذي يتصف بمنظماته الكبيرة وبمدنه الضخمة وبالبيروقراطيات المركزية السلطوية وبسوقه الواسعة. وتداخلت بتعشق مذهل مع النظم الاقتصادية والتكنولوجيا والطاقة ونظم الأسرة ونظام الديمقراطية الغربية السياسي ونظم القيم التي شكلت جميعها الحضارة الغربية التي تتفسخ الآن وتنحل بكل مؤسساتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وتقنياتها وثقافتها. إن الحضارة الغربية تحيا في أزمة نهائية يتعذر معالجتها. فالحضارة الغربية تنتقل الآن إلى غياب التاريخ بميلاد عصر جديد وحضارة جديدة.

وتقوم «العلوم الإنسانية» بدورها خلال الأعوام الأخيرة بالدور نفسه الذي قامت به الثقافة العبودية القديمة: الثنائية الإغريقية والنازية الرومانية. فالاتجاه العام هو بث الشعور بنظام قمعي ولكنه ضروري، بل بقدر مقدور يتولد معه شعور ببطلان كل مشروع يرمي إلى تغيير النظام جذرياً. فالمؤسسات القائمة لا سبيل إلى تجاوزها، ويرى روجيه غارودي في كتابه «البديل» (الصفحات 120 ـ 122)، أن علم الاجتماع يسهم بقسطه من «المفاهيم القمعية». ومن الأمثلة النموذجية البارزة على ذلك أطروحات «ماكس ويبر» بصدد البيروقراطية: فانطلاقاً من الدور الذي لعبته البيروقراطية البروسية في تكوين الوحدة القومية الألمانية، والذي لعبه نظام «تايلور» في تطوير إنتاجية المشاريع الأميركية، يصور ماكس ويبر التنظيم البيروقراطي الطراز على أنه شكل متفوق من العقلانية، شكل هو بمثابة قدر مقدور لكل مجتمع يتطلع إلى النجع والفعالية.

ولكن بصرف النظر عن هذه الأطروحة الخاصة أو تلك، فإن منهج هذه «العلوم الإنسانية» هو خير ضمانة للنظام القائم. فمنهجها هو منهج الوضعية التي تحدد العلم بأنه ملاحظة لعدد معين من «الوقائع» وتحديد العلاقات الدائمة بين هذه الوقائع.

والوضعية على مستوى العلوم الإنسانية أشد ضرراً وفتكاً أيضاً: أولاً لأن الواقعية الإنسانية ليست (معطى) إنما (فعله) إنسان أو جماعة من الناس. كما أنها ليست (موضوعاً)، وإنما مشروع متحقق، وهذا يعني أن ثمة مشاريع أخرى كانت ممكنة، وأن تحقيق هذا المشروع دون سائر المشاريع الأخرى لم يكن محتماً حتمية سقوط الحجر أو حدوث التفاعل الكيميائي. وأن الوضعية في العلوم الإنسانية هي مدرسة الجبرية: فحين يحبس الفكر في نطاق المعطى يحبس الإنسان في حدود النظام القائم.

إن أسماء «علم الاجتماع» و«علم النفس» والآن «علم المستقبل» تخلق بذاتها التباساً أول إذ توحي بأن المسألة هي مسألة علوم من طراز علم الأحياء نفسه وعلم وظائف الأعضاء اللذين يعالجان ظاهرات الطبيعة. وهذا الالتباس هو ميراث الوضعية انطلاقاً مما يسميه بـ «العقيدة العامة القائلة بثبات القوانين الطبيعية»

وهي تسمية لها في حد ذاتها دلالاتها. وقد برمج «فرويد» النفس البشرية والعقل البشري وفق «قوانين طبيعية» جعلت الإنسان نوعاً مشوهاً من اللبونات البدائية الساذجة.

وقد وصل مفهوم فطرة الإنسان وسلطته وسيادته في الحضارة الغربية بموروثاتها الوثنية الإغريقية والرومانية واليهودية المحرفة وفلسفتها المعاصرة المادية الإلحادية إلى أن الإنسان في أحسن حالاته مجرد مادة حية قل أن تتميز عن الحيوانات. أما في الواقع، فالإنسان آلة أو عبد للآلة يعامل معاملة الأشياء. ومن هذا المفهوم لفطرة الإنسان وسلطته وسيادته جاءت الديمقراطية الغربية لتخليد العبوديات القديمة منذ عصر الرق والأقنان في عصر الإقطاع وعبيد الأجرة في عصر الديمقراطية الغربية البورجوازية.

فأي فطرة شريرة أو غير شريرة، يتصف بها الإنسان وقد انحط إلى مجرد كتلة بروتوبلازمية؟ وأي سلطة لإنسان تحول إلى مجرد آلة أو إلى عبد للآلة؟ وأي سيادة لإنسان اعتبر كأي شيء من الأشياء؟ وأي أداة للحكم تناسب معاملة البشر معاملة الأشياء غير الديكتاتورية والطغيان في ثياب الديمقراطية الغربية؟

وقد بدأت الديمقراطية ببداية عصر الجمهوريات. وقد بدأ عصر الجمهوريات بإجهاض ثورات الديمقراطية المباشرة الكبرى في العصر الحديث «الثورة الأميركية 1775 ـ 1783، الثورة الفرنسية 1789 ـ 1871، الثورة الروسية 1905 ـ 1917».

ولقد دخلت البشرية العصر الحديث من بوابة الديمقراطية المباشرة عبر هذه الثورات الكبرى ولم تعمر هذه الديمقراطية المباشرة طويلاً وبالقضاء عليها على أيدي الطبقات البورجوازية الصاعدة تمكن الإقطاع الأوروبي القديم من السيطرة على الأنظمة السياسية في سائر أنحاء العالم منذ القرن الثامن عشر وإلى اليوم. وبهزيمة ديمقراطية الجماهير المباشرة وسيادة الطبقات الإقطاعية بثيابها البورجوازية المعاصرة، فإن التاريخ الحديث هو تاريخ الصراع بين الثورة والثورة المضادة، بين الجماهير الشعبية الواسعة والأقليات الأوليغارشية الحاكمة. إن السمة الأساسية لعالمنا المعاصر خلال الثلاثمائة سنة الأخيرة هي سمة عالم إقطاعي أوليغارشي.

ولقد كان الدستور الأميركي حصاد إجهاض الثورة الأميركية وديمقراطيتها المباشرة. وهذا الدستور الذي حدد النظام السياسي الأميركي منذ كتابته وإلى اليوم، دستور جاء بديلاً مشوهاً للتاج البريطاني، أي أن النظام السياسي الأميركي تحول بالدستور، إلى نظام التاج الجمهوري أو الجمهورية المتوجة. وفي الواقع فإن سائر الأنظمة الجمهورية الدستورية السائدة في عالم اليوم لا تعدو كونها جمهوريات إقطاعية متوجة، أو ملكيات إقطاعية جمهورية الشكل والصفة. وإن كافة رؤساء الأنظمة الجمهورية اليوم يؤدون وظيفة الملوك الإقطاعيين غير المتوجين أو الملوك الإقطاعيين بلا تيجان. ولا يهم إن كان النظام الجمهوري نظاماً رئيسياً أو

برلمانياً. فكما ترث الطبقات والأحزاب خصائص الطغيان التي حلت محلها ورثت الجمهوريات الملكيات الإقطاعية التي أطاحت بها.

وبإلقاء هذا الضوء الجديد على طبيعة جمهوريات الديمقراطية الغربية وبخاصة الجمهوريات التي تكونت بفعل الثورة، تبرز لنا حقيقة أكثر أهمية، وهي أنه ما أن تترسخ الجمهورية حتى تتراجع وتضمحل سماتها الثورية، وتبدأ سماتها التطورية أي سماتها ذات الصلة الحميمة بجوهر النظام الإقطاعي القديم، تهيمن على النظام الجديد وتكيفه وفق تقاليد وتجارب نظام العصر الذي سبقه. وقد جاء في الكتاب الأخضر: «إن الطبقة التي ترث المجتمع ترث أيضاً صفاته.. وبما أن الوريث يحمل صفات الموروث، وإن كانت تلك الصفات لا تظهر دفعة واحدة... ولكن خلال التطور والتوالد يتحقق ذلك».

ولقد كان منبع الإلهام الأساسي لآباء الدستور الأميركي والدستور الفرنسي ديمقراطية أثينا والنازية الرومانية. ولقد كانت أثينا ديمقراطية لحقب عديدة ولكنها كانت دائماً نموذجاً غريباً من الديمقراطية، كانت ديمقراطيتها شبيهة إلى حد ما بوصف السجون بالديمقراطيات لأن كل المهام موزعة بين حراس السجون بالقرعة!! فقد طبقت ديمقراطية أثينا فقط على الذين يحملون حق المواطنة، وهؤلاء كانوا أقل من عشر سكان أثينا.

لقد كتب الدستور الأميركي بعد إجهاض ثورة الديمقراطية المباشرة، للإبقاء على سيادة «الأحرار» في مجتمع يتكون من 3,250,000 نسمة ـ باستثناء الهنود الحمر الذين استمرت عملية إبادتهم الجماعية في ظل الدستور الأميركي الجديد واستمرار استرقاق 600,000 من الزنوج الذين خطفوا أو سرقوا من أفريقيا واسترقوا في أميركا، و300,000 من خدم المنازل الذين فقدوا حريتهم بموجب عقد رسمي و50,000 من البيض المحكوم عليهم بالأشغال الشاقة، بالإضافة إلى أكثر من مليون من النساء البيض اللائي لم يكن مسترقات أو خدماً للمنازل ومع ذلك فإن حقوقهن القانونية محددة جداً. وقد حرمت النساء البيض من حق التملك تماماً كما حرمت الفئات المذكورة أعلاه.

وتورد «هانا أرندت» في كتابها القيم (On Revolution) قول «آدم سميث»: «إن ما كانت عليه أثينا من مثال مصغر ستكون عليه أميركا بضخامة». وقال «سان سيمون» الفرنسي «إن العالم كان فراغاً منذ الرومان، ومليء فقط بذكرياتهم، التي هي الآن الوحي الوحيد لدينا للحرية». ولقد وجد مونتسكيو مثاله الأعلى في النازية الرومانية. لقد كانت النازية الرومانية هي مصدر الشرعية لتخليد العبوديات القديمة في ثوبها البورجوازي الجديد للديمقراطية الغربية. وقد تجلى الحماس الغريب لحكمة الرومان ونظامهم السياسي النازي في الإشارة التي حظيت بها ديكتاتورية كرمويل (Cromwell) القصيرة الأجل في بريطانيا في القرن السابع عشر من قبل هارتنغتون (Hartington) والشاعر الميتافيزيقي العظيم ميلتون (Milton). لقد كان النظام الروماني المثل الأعلى لآباء الثورة الأميركية والثورة الفرنسية تماماً كما

كانت المثل الأعلى لماكيافيلي (Machiavelli) الذي قال عنه روبسبير (Robespierre) أن كتب ماكيافيلي هي التي رسمت خطوط الثورة الفرنسية.

لقد تم إجهاض الثورة الأميركية والثورة الفرنسية والثورة الروسية بكتابة الدستور الأميركي والدستور الفرنسي والدستور السوفياتي، والدساتير هي الأداة التاريخية لإجهاض الثورات. وبالدستور ترسخت قواعد الديمقراطية الغربية القائمة على الديمقراطية التمثيلية (Representive Democracy) ببرلماناتها وأحزابها السياسية. وهناك أهمية خاصة للدستور الأميركي لأنه النموذج الذي اقتبست منه كافة دساتير دول عالم اليوم. وتعكس الديمقراطية الغربية بدساتيرها ونظمها النيابية وأحزابها السياسية في جميع أنظمة الحكم السائدة في عالمنا المعاصر، بصورة مذهلة، النظام الإقطاعي الأوروبي الذي تطور بفعل الثورة الصناعية إلى الإمبريالية داخلياً وخارجياً. وهذا يعني أن حكم الطغاة، حكم الأوليغارشية أو حكم الأقلية، الذي استمر منذ بدايات انحراف التاريخ البشري بنهاية العصر الحجري المصقول، يجد تجسده واستمراريته في نظام الديمقراطية الغربية السائد في عالمنا.

إن الإمبريالية على النطاق الواسع ترتبط بالإمبريالية على النطاق الأصغر. وعلى ضوء هذا نصل إلى الاستنتاج بأن الطغيان، بشكل أو بآخر قد يكمن في كل نظام سياسي في أي مكان أو أي زمان وجد.

والطغيان شكل من الإمبريالية توجه قواها داخلياً في هيئة استغلال ضد السكان الخاضعين بواسطة الأقلية الأوليغارشية المحتكرة لوسائل الصنف الاجتماعي بامتلاكها للسلطة والثروة والسلاح. وتحافظ الطبقة الأوليغارشية على تضامنها ضد الطبقات الدنيا كواجب ملزم لكافة أفراد الطبقة الحاكمة، فالأفعال التي تعتبر مشينة وغير محتملة بين أفراد الطبقة الأوليغارشية، مثل الاغتصاب والإهانات الشخصية والغش والاحتيال والقتل، ترتكب ضد الطبقات الدنيا ويُتغاضى عنها بوحشية ودون رحمة لمصلحة التماسك الطبقي.

والطغيان لا وطن له ولا يعترف بالحواجز الإثنية ولا الحواجز الزمنية.

فالطغيان يقع دائماً ضحية لنجاحه، لأن الطغيان ليس نظاماً سياسياً فحسب، إنه أيضاً نظام اقتصادي إمبريالي داخلي يمكن الطبقة الحاكمة من فرص تقسيم العمل بتخصصه الوظيفي واحتكار فائض قيمته. والنتيجة هي تراكم الثروة وتوسع الجماعة وازدياد علاقاتها تقيداً. وكلما زادت الثروة زادت أهمية الطبقات المنتجة لأن الآلة التي تنتج مواد معقدة أكثر أهمية من التي تنتج مواد بدائية. وفي مجتمع ديناميكي يكتسب حتى العبيد مهارات جديدة ويستخدمونها بكفاءة وتزداد أهمية معاملتهم كحيوانات منزلية نفيسة. ولكن، وفي النهاية، فإن أنظمة العبودية بكافة أشكالها، وبخاصة نظام الديمقراطية الغربية المعاصرة، لا بد أن تستسلم لحقائق أصل الكائنات. فالعبودية ليست طبيعية، ولا يوجد (عبيد طبيعيون). وإذا تغاضى

الطغاة عن هذه الحقيقة فالاقتصاد لا يتغاضى عنها. فالزمن والرفاهية هما أعداء الطغيان الطبيعيون ففي طرف أقصى فإن ثورة المستقلين تحفز الحركات الديمقراطية وفي طرف آخر تحفز الانقلابات القيصرية والاثنان دائماً يعملان بوفاق تام.

والقيصرية (أو النازية الرومانية) هي الانقلاب الكلاسيكي لـ (يوليوس قيصر) والذي تقلده شرائح الأوليغارشية الساخطة والمستاءة وغير المواكبة والمتمردة والمحبطة، منذ يوليوس قيصر مروراً بـ (كرومويل) و(جيفرسون) و(روبسبير) وإلى اليوم، وقد كانت إجابة وردة فعل هذه الشرائح الأوليغارشية المحبطة دائماً الاستفادة من مظالم الجماهير المسحوقة باستثارتها للإصلاحات مقابل المساعدة في الإطاحة بالصفوة الأوليغارشية. وقد بدأت هذه المناورة (غراشي) في روما ولكن النجاح حالف يوليوس قيصر لاستخدامه الوسائل العسكرية.

وكانت الثورة الأميركية نوعاً من القيصرية فبشعار (لا ضريبة بدون تمثيل) فإن الأعضاء القياديين في المستعمرات الأميركية أوضحوا بجلاء للصفوة الحاكمة في بريطانيا رغبتهم في الانضمام للمؤسسات البريطانية. وعندما رفضت هذه الرغبة لجأوا إلى الحيلة القيصرية الكلاسيكية فدافعوا عن ضيم الجماهير الدنيا ونظموها في قوة ثورية ظافرة. وبعد حقب قليلة لاحقة استعمل (جيفرسون) صيغة انتخابية معدلة للمناورة القيصرية بتنظيم الجماهير في فيالق مصوتة وليست مقاتلة، وهذه الصيغة الانتخابية للوصول إلى السلطة، عندما تعززت واكتسبت صفة مؤسساتية على يد (أندرو جاكسون) ولد النظام الديمقراطي الحزبي الأميركي. وقبل ولادة النظام بوقت طويل تولد النظام الديمقراطي الحزبي البريطاني بالطريقة نفسها. فقد استند ملك انجلترا (هنري الثامن) إلى مساندة جماعة (اليوامنة) لترسيخ نظامه الأمر الذي أدى إلى نمو معارضة (الرؤوس المستديرة) و(الفرسان) والحروب الأهلية، وأخيراً النظام الحزبي الإنجليزي. وقد مرت فرنسا عبر تجارب مماثلة قبل ولادة الأحزاب السياسية. وفي الحقيقة فإن الأحزاب الأوروبية في كل مكان ما هي إلا بقايا أثرية للطغيان الإقطاعي السابق. وقد احتفظت وتحتفظ الأحزاب الأوروبية طوال فترة أعمارها بخصائص مستمدة من أنماط الطغيان المهينة التي نمت منها. فأحزاب الصفوة تتوق بحنين إلى مولدها: الثروات والحقوق التي حرمتها منها ظلماً طبقات الطغاة. وما ينطبق على الأحزاب ينطبق على الطبقات التي سبقتها. يقول الكتاب الأخضر (إن الحزب الذي يقوم باسم الطبقة يتحول تلقائياً إلى بديل عن الطبقة... ويستمر في التحول التلقائي حتى يصير خليفة للطبقة المعادية لطبقته.. إن الطبقة التي ترث المجتمع ترث أيضاً صفاته).

إن المجتمعات البشرية لها المقدرة للمثابرة للحفاظ على أنماط معتادة من السلوك والنشاط من جيل إلى جيل. ومن ناحية ثانية، وللسبب نفسه، فإن

المؤسسات التي ترجع جذورها لمراحل بعيدة من الزمان تستمر في التأثير لعدة قرون على سبل أدائها. والأحزاب الأوروبية مثال لذلك، فرغماً عن قوى ومؤثرات عديدة تضافرت لإنتاجها. فإن الحقيقة التي يجب ألا تغيب عن الأذهان هي أنها بقايا لأشكال سابقة من الطغيان. وهذه الحقيقة الجوهرية تساعد على إكسابنا منظوراً أشمل لتقويم الديمقراطية الغربية، والحقيقة الجوهرية الأخرى هي أن جميع أنظمة الطغيان، غربية وغير غربية على حد سواء، ورغم اختلاف نشوئها في الزمان والمكان، واحدة ومماثلة تماماً، مهما تعددت الأشكال الهرمية التنظيمية للطوائف والطبقات فإنها تخضع لتقسيم عام واحد: التقسيم بين الطبقة الحاكمة وبين كل ما دونها. وهذا التقسيم يستند إلى تمايز حاد يفرض بقوة القانون بين الحكام والمحكومين.

إن ثورات الطبقات الوسطى الغربية التي بدأت في منتصف القرن السابع عشر، سعت لأن تدمر نهائياً وإلى الأبد، كافة الأسس القانونية للطغيان داخل حدودها الطبيعية.

وقد اعتقد مثاليو ثورات الطبقة الوسطى العظام، أمثال (روسو) و(لوك) بأنه بإزالة الحواجز القانونية فإن بإمكان كل الناس أن يطمحوا لأي قدر من الثراء والمكانة الاجتماعية والمنصب السياسي بغض النظر عن تدني مكانتهم الاجتماعية ومهما كان المنصب السياسي رفيعاً. وكانت الدستورية، شعار الثورة الفرنسية، هي المصطلح الذي استخدم للتعبير عن المثل، ولكن ومن خلال مسار القرن التاسع عشر انتقدت الدستورية من قبل أولئك الذين اكتشفوا أن الإصلاح القانوني ليس كافياً لتصفية الطغيان. فالقانون أعمى ليس فقط تجاه الأشخاص ولكن أيضاً تجاه فعالية القوى الاقتصادية والاجتماعية.

الديمقراطية الغربية ديمقراطية دستورية وهي لذلك ديمقراطية غير شرعية، لأن كافة الدساتير الوضعية دساتير تفتقر إلى الشرعية. إن لعنة الدساتير الوضعية تكمن في فقدانها لشرعية أو قانون أعلى مما جعل مجرد كلمة الدستور مدعاة للسخرية. ولعلنا نذكر أن فترة صناعة هذه الدساتير في أوروبا قد سُميت تهكماً بأزمان النظام (System) وبخاصة في ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى، وفي فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية. وهي تسمية قصدت بها شعوب أوروبا للتعبير عن حالة من الأوضاع غرقت فيها الشرعية نفسها في أنظمة تسترت بالفساد مما جعل الناس يتبرأون منها أو يتغاضون عنها لأنها لا تستحق حتى التمرد عليها والثورة ضدها... وخلاصة القول فقد كانت هذه الدساتير مجرد بالونات محلقة في السماء. وما يجب أن نلفت الانتباه إليه هو أن نلغي من اعتبارنا الفهم المأسوي المستوحى من الثورة الفرنسية والقائل بأن الإعلان عن حقوق الإنسان وهو جوهر الدستور، يمكن أن يكون هدفاً أو محتوى لحرية الإنسان.

إن محنة الثورة الفرنسية القاتلة هي أن أياً من مجالسها التأسيسية في طبيعتها وتعريفها مجالس تفتقر إلى الشرعية. وأن قادة الثورة وأعضاءها

المؤسسين، أعضاء المجالس التأسيسية، هم أنفسهم غير شرعيين. إن القوة المستمدة من الجماهير، ليست في حد ذاتها كافية كأساس لوضع قانون أعلى للبلاد يؤمن استقرار واستمرارية النظام الجمهوري الجديد. فقد واجهت قادة الثورة الأميركية والثورة الفرنسية الذين تباهوا بتأسيس الجمهوريات الدستورية، أي حكومات القانون وليس حكومات الناس، معضلة القانون الأعلى الذي يضفي الشرعية على قوانينهم الوضعية. ومما لا شك فيه أن هذه القوانين اكتسبت وجودها الواقعي من سلطة الشعب وممثليه في المجالس التشريعية ولكن هؤلاء الممثلين كبشر، لا يمكنهم في الوقت ذاته أن ينقلبوا إلى «ممثلين للقانون الأعلى إلى آلهة» والمصدر لقوانينهم الوضعية حتى تكتسب الشرعية والإلزام للجميع: الأغلبية والأقلية، حاضراً ولأجيال المستقبل، ومن هنا فإن مهمة وضع قانون جديد للبلاد ذاتها أثارت في أميركا كما أثارت في فرنسا الحاجة إلى (مطلق).

إن المشكلة الكبرى في السياسة، الشبيهة بتربيع الدائرة في علم الهندسة، هي مشكلة إيجاد نموذج لحكومة قوانينها فوق البشر، وقد قال (روسو) بأن وضع قانون فقر البشر يحتاج إلى آلهة. فنظرياً كانت مشكلة (روسو) أن ممثلي الشعب الذين اجتمعوا لتأسيس حكومة جديدة كانوا أنفسهم فاقدي الشرعية، وليست لديهم سلطة القيام بما اجتمعوا لتحقيقه. وتتمثل الحلقة المفرغة ليس في وضع القوانين العادية ولكن في وضع قانون البلاد أو القانون الأساسي أو الدستور الذي يفترض عند وضعه أن يجسد القانون الأعلى الذي تستمد منه في النهاية كافة القوانين سلطانها.

وفي الثورة الفرنسية فإن الحاجة إلى (مطلق) أدت إلى محاولة (روبسبير) اليائسة لتأسيس دين جديد تماماً والذي تمثل في عبادة (الكائن الأعلى) وقد يبدو أن (روبسبيير) حين اقترح عبادة (الكائن الأعلى) كان هدفه الأساس كبح جماح الثورة الفرنسية المنفلتة. وهذا الدين الجديد بمهرجاناته وطقوسه وشعائره السخيفة المضحكة البائسة، كبديل عن فشل الدستور الذي فشلت الثورة الفرنسية عن صنعه، لقد فشل إلهه الجديد حتى عن أداء دور المهرج في السيرك. وقد كانت الثورة الأميركية بحاجة أكثر من الثورة الفرنسية إلى الدين أو (الشرع الخالد) الذي لا يختلف عن (الكائن الأعلى للكون) ولا يختلف عن استغاثة (جيفرسون) في وثيقة إعلان الاستقلال بـ (قوانين الطبيعة وإله الطبيعة).

وحتى (لوك) فقد آمن بأن (الاستنجاد بالله في السماء قد يساعد الذين يتولون وضع القانون الأساسي لمجتمع مدني، هكذا يبدو أننا لا يمكننا نظرياً وتطبيقياً معاً تجاهل الحقيقة المتناقضة بأن الثورات بأزماتها وطوارئها قد دفعت أعظم رجال القرن الثامن عشر للاستغاثة بالإقرار الديني في اللحظة ذاتها التي سعوا فيها لتحرير الحقل المدني من المؤثرات الكنسية وفصل السياسة عن الدين نهائياً وإلى الأبد. ولكن الإقرار الديني لقوانين وضعية أثبت أنه أبعد من البناء النظري لقانون أعلى أو الإيمان بالمشرع الخالد أو الكائن الأعلى، إذ يتطلب الدين

إيماناً راسخاً بالجزاء أو بالعقاب في الآخرة كأساس أو حد للأخلاق الأمر الذي أقرّه قادة الثورتين الأميركية والفرنسية رغم أنهم أبناء الاستنارة في القرن الثامن عشر بمذهبه الذي يدعو إلى الإيمان بدين طبيعي مبني على العقل لا على الوحي ويؤكد على المناقبية أو الأخلاق منكراً تدخل الخالق في نواميس الكون. ومن ثم إلحاح هؤلاء القادة الثوريين ومؤسسي الجمهوريات على الجزاء الأخروي، كان نشوذاً منافياً لمعتقدهم الديني الأخلاقي والمؤكد أنه ليس الحماس الديني ولكن المخاطر الجسيمة الكامنة في الحقل المدني للشؤون الإنسانية هي التي دفعتهم إلى اللجوء إلى العنصر الوحيد في الدين التقليدي الذي لا جدال في فعاليته السياسية كأداة حكم.

ونحن أبناء القرن العشرين، الذين تهيأت لنا الفرصة لنشاهد جرائم سياسية على نطاق لا سابق له، جرائم يرتكبها قادة سياسيون يتباهون بالتحرر من الجزء الأخروي ومخافة الله، لا يسعنا إلا الإقرار بحكمة هؤلاء القادة الثوريين ومؤسسي الجمهوريات وقد تنبأ (جون آدمز) بحكمته السياسية أكثر من إيمانه الديني بأن حكومات الأمم قد يقودها رجال يعاملون البشر معاملة الحشرات ويكون قتل الناس مثل قتل الطير كما حدث لأمم الهنود الحمر بعد استقلال أميركا وتحت حكم الدستور الأميركي.

إن الدستور، وحتى الدستور الثوري، أو ما يسمى في منطقتنا بالدستور الإسلامي، لا يعني أكثر من فكرة (الحكومة المحددة) بالقوانين وصيانة الحقوق المدنية بالضمانات الدستورية. فالمقصود ليس إطلاقاً تأسيس حرية الإنسان السياسية بمشاركته الفعلية في صنع القرار السياسي، بل فقد الحد من سلطة المؤسسة السياسية الجديدة. وبعبارة أخرى فإن فكرة الحكومة الدستورية، منذ الثورتين الأميركية والفرنسية وإلى يومنا هذا، متطابقة تماماً لفكرة النظام الملكي المحدود، أي الملكية المحدودة بالقوانين. ويمكن صيانة حقوق الإنسان والحريات المدنية في إطار الحكومة الدستورية المحدودة حيث صيانتها ليست مشروطة بنظام ملكياً كان أو جمهورياً. كما وأن الحريات التي تكفلها الحكومة الدستورية حريات سلبية في صفتها وهي تشمل حق التمثيل لدواعي ضرائبية تحت شعار (No Taxation Without Presentation) والذي تطور إلى حق الاقتراع وحقوق الإنسان والحريات المدنية التي لا تشكل في حد ذاتها (الحرية السياسية) الحقيقية والفعلية التي تمكن جميع أفراد الشعب من المشاركة في صنع القرار السياسي الذي هو أعلى قرار في أي مجتمع من مجتمعاتنا الإنسانية. إن حق الاقتراع والحريات المدنية السلبية هي مجرد وقاية من تعسفات الحكومة، إنها ليست حتى المطالبة بنصيب في الحكم ولكن فقط الحماية من الحكم.

وثمة سبب آخر، ربما أكثر أهمية، يجعل من المستحيل وجود أي عنصر ثوري حقيقي في صناعة الدستور... فإذا تركنا جانباً ثورات القرن الثامن عشر، وتوجهنا نحو سلسلة الانتفاضات التي تلتها في القرنين التاسع عشر والعشرين،

يبدو وكأننا أمام خيارين لا ثالث لهما، فإما خيار الثورة المستمرة التي لا تنتهي والتي تحقق غايتها في [الحرية السياسية] وبين هاتيك الثورات التي بعد جيشانها تحقق نوعاً من الحكومة «الدستورية» التي تؤمن قدراً من الحريات المدنية ولا تستحق سواء في هيئة الحكومات الملكية أو الجمهورية، أكثر من اسم الحكومة المحدودة.

الخيار الأول تمثله الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى التي أعلنت منذ عام 1977 عن قيام [سلطة الشعب] وناضلت وما زالت تناضل لترسيخ [سلطة الشعب] الفعلية والحقيقية وتنتصر الانتصار النهائي لحرية الإنسان وسيادته وكرامته وحقه في تقرير مصيره بمشاركته الفعالة في صنع القرار السياسي بامتلاكه لسلطته وثروته وسلاحه. إن نظام «سلطة الشعب» نظام سياسي بلا دستور وضد الدستور لأن شرعيته الحرية لكل إنسان وشريعته الدين والعرب.. والنظام السياسي للجماهيرية العظمى، نظام (سلطة الشعب) ومجاهدته لترسيخ وتخليد الحرية السياسية هو نظام ثوري إلى ما لا نهاية.

أما الخيار الثاني فتمثله الانتفاضات الثورية التي اجتاحت سائر الأقطار الأوروبية بعد الحرب العالمية الأولى وكذلك الكثير من دول العالم الثالث التي انتزعت استقلالها من الدول الأوروبية بعد الحرب العالمية الثانية. وفي هذه الحالات فإن الدساتير لم تكن نتيجة للثورات بل نتيجة لإجهاضها، اي أن الدساتير كانت رمزاً لفشل الثورات، وليس لانتصارها. وكانت هذه الدساتير من صنع «الخبراء» وكأن الدساتير صيغة طهوية لصنع الحلوى. وكان الهدف الأساسي لهذه الدساتير هو الحد من المد الثوري. فالدساتير، لا تحد الحكومة فحسب، بل وأساساً، تلغي ظاهرة السلطة الجماهيرية الثورية التي سبقتها. وبنظرة سريعة للدساتير في عصرنا الحديث يبرز الفارق الكبير بين سلطة الدساتير المفروضة على الشعوب والسلطة التي هي من صنع الشعوب نفسها. وأغلب الدساتير التي رضخت لها شعوب أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية، باستثناء بريطانيا، كانت موضوعة على غرار نموذج الدستور الأميركي، وقد أدى التلاعب بهذه الدساتير إلى أن أكثر من نصف دول أوروبا تحولت إلى أنظمة ديكتاتورية بعد سقوط أنظمتها الملكية. وقد جاء في «الكتاب الأخضر» (الصفحتان 56، 57): الدساتير ليست هي شريعة المجتمع... الدستور عبارة عن قانون وضعي أساسي. إن ذلك القانون الوضعي الأساسي يحتاج إلى مصدر يستند إليه حتى يجد مبرره. إن مشكلة الحرية في العصر الحديث هي أن الدساتير صارت هي شريعة المجتمع، وأن تلك الدساتير لا تستند إلا إلى رؤية أدوات الحكم الديكتاتورية السائدة في العالم، من الفرد إلى الحزب، والدليل على ذلك هو الاختلاف من دستور إلى آخر رغم أن حرية الإنسان واحدة، وسبب الاختلاف رؤية أدوات الحكم، وهذا هو مقتل الحرية في نظم العالم المعاصر، إن الأسلوب الذي تبتغيه أدوات الحكم في السيطرة على الشعوب هو الذي يفرغ في الدستور وتجبر الناس على إطاعته بقوة القانون

المنبثقة على الدستور المنبثق من أمزجة ورؤية أداة الحكم.

إن سنة أدوات الحكم الديكتاتورية هي التي حلت محل سنة الطبيعة. القانون الوضعي حل محل القانون الطبيعي، ففقدت المقاييس. إن الإنسان هو الإنسان في أي مكان، واحد في الخلقة... وواحد في الإحساس... ولهذا جاء القانون الطبيعي ناموساً منطقياً للإنسان كواحد ثم جاءت الدساتير كقوانين وضعية تنظر للإنسان غير واحد، وليس لها ما يبررها في تلك النظرة إلا مشيئة أدوات الحكم... الفرد، أو المجلس، أو الطبقة أو الحزب للتحكم في الشعوب. وهكذا نرى الدساتير تتغير عادة بتغير أداة الحكم، وهذا يدل على أن الدستور مزاج أدوات الحكم وقائم لمصلحتها وليس بقانون طبيعي.

لقد كانت أميركا في القرن الثامن عشر جنة الفقراء البيض النازحين من أوروبا، وكان المجتمع الأميركي في ـ العالم الجديد ـ يبدو وكأنه تمكن من القضاء على الفقر والفاقة المدقعة التي رزحت تحتها الغالبية الساحقة من الأوروبيين طوال قرون وقرون حتى بدأ الفقر في أوروبا وكأنه قدر الجماهير الأبدي.

إلا أن الازدهار الذي تميزت به أميركا عن أوروبا لم يكن راجعاً إلى تفوق النظام السياسي الليبرالي الأميركي ـ في العالم الجديد ـ على الاستبداد السياسي السائد آنذاك في أوروبا. لقد كان الازدهار في أميركا، وتمكن الإنسان الأبيض من قهر الفقر لأول مرة في تاريخ الإنسان الأوروبي، يرجع إلى توافر الأراضي الخصبة الشاسعة بعد الإبادة الجماعية المنظمة للسكان الأصليين من هنود أميركا ولنظام الرق الأسود في تشغيل واستثمار الأراضي الزراعية والمناجم. فقد كان الرق مصدر ربح في تحقيق التكدس الأول لرأس المال في مناجم الذهب أو الفضة أو في حقول زراعة القطن، وكان تطور الولايات المتحدة الأميركية يرجع إلى التجارة الخارجية التي كانت تدور حول محور تجارة العبيد. فقد كان القطن الذي يزرعه العبيد يؤلف نصف صادرات الولايات المتحدة الأميركية.

إن سلب وذبح واستعباد هنود أميركا والأفريقيين وخطف السكان الأصليين واسترقاقهم ودفنهم في العمل في مناجم الذهب والفضة في أميركا وتحويل أفريقيا إلى مستودع تجاري لمطاردة «الجلود السوداء»... كل ذلك يحدد الفجر الدامي لعهد الإنتاج الرأسمالي والمنافسة الرأسمالية الحرة ويحدد مفهوم ديمقراطية أميركا للحريات المدنية وحقوق الإنسان!!

أما الحرية الدستورية وحقوق الإنسان في ظل المنافسة الرأسمالية المنفلتة ونظامها الديمقراطي الإقطاعي، فالغرب أول من يدرك بأنها أدت إلى المزيد من إفقار الجماهير وشقائها في كل بقاع الأرض، وحتى في أميركا نفسها. كما وأن النمو الاقتصادي قد ينقلب يوماً ما إلى لعنة؟ وهو في حد ذاته لا يؤدي إلى «الحرية السياسية» أو يشكل برهاناً على وجودها.

إن المنافسة الاقتصادية بين دول الديمقراطية الغربية الرأسمالية قد تحدد

أشياء كثيرة وهامة ولكنه ثمة شيء واحد لا يمكن أن يحدد نتائج المنافسة الاقتصادية وهو تأمين حرية الإنسان السياسية ومن ثم حقوق الإنسان الطبيعية. وإن المسافة التي تفصل بين الأنظمة القهرية الشمولية (التوتاليتارية) والأنظمة الدستورية المحدودة هي المسافة نفسها التي تفصل بين الانظمة الدستورية المحدودة وأنظمة الحرية السياسية التي تحققها، بالديمقراطية المباشرة، الثورات الظافرة.

وعلى المستوى الأيديولوجي فإن اهتمام أميركا بالفكر السياسي والتنظير السياسي قد تلاشيا تماماً بنهاية الثورة الأميركية حيث تميزت أميركا بقتلها للفكر والمفاهيم التجريدية في لغة السياسة، ونتيجة لهذا الغباء الفلسفي الذي ورثته أميركا عن بريطانيا، فقد أبدت أميركا في القرن العشرين ميولاً ماسوياً للاستسلام وتضخيم أي هوس أو دجل أو موضة أو بدعة اكتسبت شهرة فكرية نتيجة للتصدع والتفسخ الاجتماعي في غرب أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى، وهذه القابلية الغربية لتصديق وتضخيم الأفكار المشوهة والتوجهات الاجتماعية الإجرامية والمنحرفة والتافهة تؤكد على أن أميركا قد فقدت القدرة على التعامل مع شمولية حقائق الحياة وعلى إدراك القيم والمثل الإنسانية العليا وأصبحت خطراً منفلتاً يهدد لا الحريات المدنية الدستورية وحقوق الإنسان فحسب، بل وجوده ذاته.

لقد تطرقنا إلى «المسافة» التي تفصل بين الأنظمة القهرية الشمولية «التوتاليتارية» وأنظمة الديمقراطية الغربية الدستورية المحدودة، من جهة، وأنظمة الديمقراطية المباشرة، من الجهة الأخرى، ويجدر بنا أن ندقق في طبيعة (المسافة) التي تفصل بين أنظمة الديمقراطية الغربية والأنظمة القهرية الشمولية (التوتاليتارية) لنكتشف (الحبل السري) الذي يربط بين أنظمة الديمقراطية الغربية والأنظمة القهرية الشمولية التوتاليتارية التي تجسّدت في عصرنا الحديث في أنظمة الحزب الواحد فاشياً كان أم نازياً أم ماركسياً وعلى نمط الاتحاد السوفياتي السابق ودول شرق أوروبا ومثيلاتها في العالم الثالث.

لقد استحدثت الحضارة الغربية في مجتمعها الصناعي الحديث مجموعة من التنظيمات كالأحزاب والنقابات والشركات والمدارس والعيادات والكنائس وما إليها. يعمل كل منها ضمن إطار من القواعد الموضوعية، والقوانين الضرورية. وفوق كل شيء كان لا بد من دمج المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإعلامية والتقنية. ومن هذه الحاجة الملحّة إلى التوحد والدمج في الحضارة الغربية الصناعية، برز المنسق الأكبر التكاملي للنظام أي: الحكومة الواسعة. لقد أصبح الهدف الأسمى لكل حكومة من الحكومات الصناعية، بناء الحضارة الصناعية والحفاظ عليها. وكان هذا الهدف ضمنياً ومتفقاً عليه بين الأحزاب السياسية التي تختلف في قضايا أخرى، ولأن المجتمعات الصناعية اعتمدت على الحكومة لأداء مهام تكاملية ضرورية فقد كان الحفاظ على الحكومة الواسعة جزءاً من برنامج الأحزاب غير المعلن.

يقول آلفن توفلر في كتابه «حضارة الموجة الثالثة» (الصفحات 75 ـ 87) ونلخصها ببعض التصرف في ما يلي:

لقد أدى ازدياد وأهمية الدمج الكامل إلى تغيير دور الحكومة في الأسلوب والمضمون. على سبيل المثال لاحظ رؤساء الوزارات في أنهم أصبحوا مجرد مديرين، لا قادة سياسيين أو اجتماعيين خلاقين. وأصبح دورهم قابلاً للتبادل في الشخصية والأسلوب، مع الذين يديرون الشركات الكبيرة والمشاريع الإنتاجية، وتختفي وراء أكاذيب زعماء العالم الصناعي عن الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، إدارات لا تختلف كثيراً عن الإدارات في الشركات والصناعات الكبيرة.

إذن.. فقد انبثق في كلا النظامين الرأسمالي والاشتراكي على النمط السوفياتي السابق نمط واحد من الشركات الكبيرة والمنظمات الإنتاجية وآلة حكومية ضخمة. لقد سيطر تكنوقراطيو السلطة على (وسائل الدمج والتوحيد)، وبالتالي على وسائط التحكم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

وقد نظّم تكنوقراطيو السلطة أنفسهم في هرم نخبوي، وتحت نخبوي، قائم في كل فرع من الفروع الصناعية والحكومية. ويصبح لكل مؤسسة دينية ورياضية وتعليمية... إلخ هرمها السلطوي. وقامت المؤسسات العلمية والدفاعية والثقافية فقسمت السلطة إلى هؤلاء النخب أو الطلائع المتخصصة.

وبالنتيجة فقد ظهرت في كل مجتمعات الحضارة الصناعية الغربية هندسة موازية لبناء تلك النخب، وكان ذلك الهرم السلطوي الخفي يلد بعد كل أزمة أو ثورة سياسية، حسب التنوع الإقليمي، قد تتغير الشعارات والأسماء ومرشحو الأحزاب... والثورات تشتعل وتخبو، وقد تشكّلت وجوه جديدة من وراء المكاتب الخشبية الفاخرة، ولكن يبقى ذلك البناء الأساسي للسلطة لا متغيراً.

ولقد حاول المصلحون الثوريون خلال الثلاثمائة سنة الماضية من عمر الحضارة الصناعية الغربية العصف بجدران السلطة القائمة، وبناء مجتمع جديد قائم على أساس العدالة والمساواة السياسية وكانت دعوات تلك الحركات تأخذ بألباب الملايين من الناس بما تطلقه من وعود للحرية، ولكن النتيجة المطلقة بقيت كما هي. إذ تنضوي تحت لواء تلك الحركات الثورية تراكيب مشابهة لما تحت النخبة والنخبة، وكبرى النخب وأعلاها، فمن ضرورات وجود الحضارة الغربية ظهور البنية التدامجية التي يقوم بالسيطرة عليها تكنوقراطيون، هم للحركة الصناعية بمثابة الطاقة والأسرة النووية. وفي الواقع، كان التنافر واضحاً بين الحركة الصناعية والديمقراطية الكاملة التي وعدت بها.

إن الانتخابات البرلمانية سواء في بلدان الديمقراطية الغربية بتعددية أحزابها أو الانتخابات البرلمانية للحزب الواحد في منظومة المعسكر الشرقي السابق، رغم عدم التشابه بين بلد صناعي وآخر، تحكمها الموازنات الكامنة تحت تلك الخلافات

السطحية، وكأن جميع دول الغرب الصناعية قد قامت أنظمتها السياسية على أساس سري واحد.

كانت الديمقراطية التمثيلية ثورة حقيقية على نظم السلطة البدائية الأولى، وكان انتشار الحكومة التمثيلية نصراً تاريخياً للإنسان لأسباب كثيرة، فهي قد ارتبطت بقاعدة الأغلبية، وبعقيدة (رجل واحد، صوت واحد)، مما مكّن للفقراء والضعفاء من الإفادة من تكنوقراطيي السلطة الذين يسيِّرون محركات المجتمع المدامجة، مع ذلك كانت وعودها منذ البداية قصيرة المدى، فهي لم تخضع أبداً لسيطرة الشعب، بغض النظر عن أهدافها وشعاراتها المعلنة. وعجزت في كل مكان من الأمم الصناعية الغربية على تغيير بنية السلطة التحتية. إلا أن هذه الآلية الرسمية للتمثيل أصبحت من الوسائل الرئيسية لعملية الدمج والتدامج، وبذلك تضاعفت وسائل السيطرة عند نخبة المديرين، وحافظت على مكانها في السلطة.

لذلك أدت عملية الانتخابات البرلمانية وظيفة ثقافية قوية لصالح النخب، وعززت من وهم المساواة بدعوتها لحق الاقتراع للجميع. وأصبح التصويت نوعاً من شعائر بث الطمأنينة في قلوب الجماهير، إذ توحي عملية التصويت للناس بأن الخيارات قد وضعت بنظام بديع وعقلاني تؤكد لهم رمزياً بأنهم قادرون، نظرياً، على الأقل، على فرض سلطتهم وحقهم في عدم انتخاب من لا يرضونه قائداً لهم.

لقد ثبت في بلدان الديمقراطية الغربية وبلدان النموذج السوفياتي السابق، على حد سواء، أن شعائر بث الطمأنينة تلك هي أكثر أهمية من نتائج فعلية لانتخابات عديدة.

ولقد تمَّ بناء أداة فعالة للسيطرة الاجتماعية قامت على مبدأ التمثيل نفسه، إن اختيار بعض الأفراد ليمثلوا جماعة من الأفراد داخل أعضاء جدد للنخب، فمثلاً عندما طالب العمال تنظيم نقابات لهم، سحقوا وحوكموا بتهمة التآمر. وعندما تأسست النقابات، سبب هذا بروز جماعة جديدة من المتدامجين، مؤسسة العمل التي يقوم أعضاؤها بالتوسط، لا تمثيل، بين العمال وبين النخب في العمل والحكومة. ولم يكن القادة النقابيون في دول الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية السابقة سوى من تكنوقراطيي السلطة.

لقد كانت حكومة التمثيل باختصار ـ والتي تعودنا أن ندعوها بالحكومة الديمقراطية ـ تكنولوجية صناعية لتأكيد اللامساواة، لقد كانت التمثيل الزائف بحد ذاته.

ويقول آلفن توفلر في مؤلفه «تحول السلطة» (صفحة 333): «على الرغم من تركيز وسائل الإعلام على السياسيين كأفراد» فإن أكثر الزعماء شعبية وأعلاهم مكانة أسير «للنظام». هذا النظام، بالطبع، ليس النظام الرأسمالي أو النظام الشيوعي إنما هو النظام البيروقراطي. ذلك لأن البيروقراطية هي أكثر أشكال السلطة تفشياً في كل أقطار المصانع ذات المداخن...

«إن البيروقراطيين، وليس المسؤولين المنتخبين ديمقراطياً، هم أساساً الذين يديرون كل الحكومات بصفة يومية ويضعون الغالبية الساحقة من القرارات التي تنسب علناً للرؤساء ورؤساء الوزارات».

وقد كتب [بوشي تسورومي] رئيس المؤسسة المركزية لحوض الباسفيكي: «لقد أصبح كل السياسيين اليابانيين معتمدين على البيروقراطيين المركزيين في وضع التشريعات البرلمانية، وإجازتها، وباتوا يكتفون بتنفيذ مسرحيات اسمها (مناقشة) التشريعات يضع سيناريوهاتها صفوة البيروقراطيين في كل وزارة».

وتنطبق أوصاف مماثلة لذلك بدرجات متفاوتة من القوة على أجهزة الخدمة المدنية في فرنسا وأميركا وبريطانيا وألمانيا وغيرها من البلدان التي توصف عادة بأنها ديمقراطية. ويشكو الزعماء السياسيون بانتظام من الصعوبة التي يجدونها في حمل أجهزتهم البيروقراطية على تنفيذ رغباتهم. لكن الحقيقة هي أنه مهما كان عدد الأحزاب المتبارية في الانتخابات وأياً كان من يحصل على أغلب الأصوات فإن حزباً واحداً هو الذي يفوز دائماً، إنه حزب البيروقراطية الخفي.

ولكن، كيف تمكن حزب البيروقراطية الخفي من فرض ديكتاتوريته المطلقة على أنظمة الديمقراطية الغربية؟ وبتعبير آخر، كيف تمكنت البيروقراطية التنفيذية من خلع القناع الزائف، وبصفة نهائية، عن الديمقراطيات الغربية؟ وكيف تمّ إلغاء القناع الزائف لفلسفة الديمقراطية التمثيلية وتجسيدها في النظام النيابي: (المجلس النيابي أو البرلمان) الذي يستند إلى «التفويض» عن طريق الاقتراع العام وأجهزته السياسية الحزبية سواء كانت الأجهزة الحزبية في هيئة نظام تعدد الأحزاب أو نظام الحزبين أو نظام الحزب الواحد؟

الإجابة على كل ذلك تكمن في القرار الذي اتخذته الأوليغارشيات الحاكمة في دول الديمقراطية الغربية الصناعية بعد الحرب العالمية الثانية. لقد كانت الحرب العالمية الثانية أول حرب في التاريخ يمكن وصفها بـ «الحرب المطلقة» أو «الحرب الشاملة». وبالطبع لا يمكن خوض «حرب شاملة» دون خضوع النظام السياسي نفسه للجيش، وفي معناها الأوسع، تخاض الحرب الشاملة على كل المستويات: السياسية، الاقتصادية، الثقافية، ويجد المجتمع نفسه وقد تحول بكامله إلى «آلة حرب».

وقد أظهرت الحرب العالمية الثانية بوضوح الإمكانية المرعبة لتصنيع الموت. وقد أدّت الحرب العالمية الثانية إلى مقتل (15) مليون جندي من كل البلدان وبأكثر من ضعفهم من المدنيين تقريباً.

هكذا، وقبل تدمير قنبلتين ذريتين في ناكازاكي وهيروشيما، أدركت الحرب ذروات لا مثيل لها في التدمير الشامل. ففي 9/3/1945، مثلاً قصفت 334 طائرة أميركية طوكيو، فدمرت في هجوم واحد (267171) مبنى وقتلت (84) ألف مدني فضلاً عن (40) ألف جريح. ودكت المدينة على امتداد (40) كم مربع وضربت

غارات كاسحة أيضاً كوفنتري في بريطانيا، ودريسدن في ألمانيا، فضلاً عن التجمعات السكنية الأكثر تواضعاً عبر أوروبا.

لقد خاضت دول أوروبا الغربية وأميركا الحرب العالمية الثانية بمجموع شعوبها، وبكافة طبقاتها، والتقى لأول مرة في الخنادق وصفوف المعارك ابن المزارع والعامل والبورجوازي الصغير والرأسمالي الأرستقراطي. وعندما وضعت الحرب أوزارها خرجت طبقات الأقلية الأوليغارشية الحاكمة في غرب أوروبا بمعنويات منحطة ولم يكن بوسعها إلا السماح للأحزاب الشعبية اليسارية (العمالية والاشتراكية والشيوعية) بدخول نوابها في برلمانات غرب أوروبا لأن هذه الأحزاب الشعبية اليسارية تمثل الغالبية الساحقة من الجماهير الشعبية الساحقة التي قدمت الملايين من الضحايا في حرب أصبحت فيها حتى منازل الفقراء هدفاً مشروعاً للحرب المطلقة والشاملة. وبالفعل دخل نواب الأحزاب الشعبية اليسارية برلمانات حكومات أوروبا الغربية، وشكلت هذه الأحزاب عبر نوابها داخل برلمانات أوروبا الغربية قوة حقيقية تستند إلى جماهير واسعة تحلم بحقها في الحياة بعد أن قدمت ملايين القرابين في حرب الإبادة الجماعية.

القرار الذي اتخذته الأوليغارشية الحاكمة في دول الديمقراطية الصناعية هو إلغاء سلطة البرلمانات وتحويل السلطة بكاملها إلى السلطة التنفيذية (الحكومة وجهازها البيروقراطي)، هذا التحول في السلطة من البرلمانات إلى الحكومة التنفيذية قد استكملت آخر مراحلها على أيامنا هذه، وبذلك قبرت الديمقراطية الغربية الليبرالية ببرلماناتها وأحزابها السياسية وأصبحت البرلمانات والأحزاب السياسية مجرد مؤسسات وتنظيمات تضفي شرعية زائفة على ديكتاتورية البيروقراطية التنفيذية الحاكمة في غرب أوروبا وأميركا واليابان. ويرجع ادوارد ليوتاك في مؤلفه «انهيار الحلم الأميركي» (الصفحات 82 ـ 86) «العجز السياسي» للديمقراطية الغربية للاستقلالية الاستثنائية التي يتمتع بها البيروقراطيون الذين يقودون الوزارات وأمانات الدولة الأكثر أهمية: فهم يتمتعون بسلطة تخولهم فرض (وجهة النظر الرسمية) على الرجال السياسيين التابعين لهم، والموظفون الحاكمون يستطيعون لأسباب ملتوية الالتفاف على السياسات التي لا تعجبهم أو عرقلتها، ويستبدلونها بسياسات تخدم مصالحهم، ويرتبط رجال السياسة على غرار البيروقراطيين بأوساط الأعمال، ولكن بينما يعتبر رجال السياسة أنفسهم موظفين مأجورين، يعد البيروقراطيون أنفسهم مدرسين ومرشدين للمجتمع.

إن وجود البرلمانات ومجالس الوزارات ليس في الواقع أكثر من واجهة، ولا يحاول رجال السياسة تقديم صياغات سياسية ويكتفون بأن يكون الناطقون باسمهم كبار الموظفين في البرلمانات والوزارات، ولقد حلت مفاوضات موظفين لا يرجعون في قراراتهم لأي هيئة برلمانية محل مناقشات برلمانات ذات سيادة.

والحوار في مجتمعات دول الديمقراطية الغربية حول مشكلة ما يتحول إلى حوار حول النزاهة الشخصية للإنسان، حول احترامه للقواعد المؤسسية. وهو آخر

ضروب معايير الكم في مجتمعات لم يعد فيها هدف للعبة السياسية سوى حماية قواعد اللعبة، وهو المعيار الوحيد لمجتمعات بلا هدف. فبمقتضاه لا تتم أي محاسبة سياسية، ولكن يجري التأكد من سير احترام الإجراءات، تلك الإجراءات التي يفترض فيها أن تتيح رقابة التشريع على التنفيذ، وهي رقابة يعلم الجميع أنه لم يعد لها وجود. والنتيجة هي أن المفهوم التقليدي للديمقراطية الغربية تم تدميره بشكل تدريجي عبر اختفاء السياسة، السياسة التي هي مجال الحرية ومرتع الأفكار العامة والقرارات الكبرى.

وإذا وصلت الديمقراطية الغربية إلى مرحلة إلغاء السياسة فما معنى وجود أحزاب سياسية في نظام بلا سياسة؟ في نظام أصبح فيه البرلمان والأحزاب والنقابات مجرد واجهة سياسية لديكتاتورية البيروقراطيات الغربية الحاكمة؟

الأحزاب السياسية جزء من آليات حضارة صناعية قامت في أوروبا على أنقاض حضارة القرون الوسطى. وهذه الحضارة الصناعية تنتقل الآن إلى غيابه التاريخي، بمعنى أننا نشهد الآن موت الأحزاب السياسية في جميع الدول الصناعية الغربية دون استثناء. والديمقراطية التمثيلية الغربية ليست في حاجة إلى أحزاب سياسية، وفي البداية مارست أوروبا الغربية الديمقراطية التمثيلية عن طريق البرلمانات بدون أحزاب سياسية. وقد ولدت الأحزاب السياسية من داخل هذه البرلمانات أولاً في شكل لجان انتخابات لجمع أصوات المواطنين ثم تطورت هذه اللجان إلى أحزاب سياسية للغرض نفسه، إن المبرر الوحيد لوجود الأحزاب في ديمقراطية الغرب التمثيلية هو خوض معارك الانتخابات من أجل حصول الأحزاب على نواب داخل البرلمانات، والآن لا معنى لوجود الأحزاب السياسية بعد أن فقدت البرلمانات أي سيطرة على الدولة وجهازها التنفيذي «الحكومة البيروقراطية»، يبقى مبرر وحيد وهو حاجة البيروقراطيات الحاكمة إلى واجهات سياسية بعد أن تحولت الأحزاب السياسية نفسها إلى تنظيمات بيروقراطية ملحقة بالبيروقراطيات الحاكمة.

لقد اخترع العصر الحديث الأحزاب السياسية والأيديولوجيات السياسية. ففي عام 1850م لم يعرف العالم الأحزاب السياسية بالمفهوم الحديث إلا في الولايات المتحدة الأميركية. وبعد قرن، أي في عام 1950 عمت الأحزاب السياسية معظم أقطار العالم، ولا تزال الأحزاب السياسية تحمل مؤثرات طبيعية للحضارة التي أوجدتها، فالأحزاب جزء من آليات حضارة رأسمالية قامت في أوروبا على أنقاض حضارة القرون الوسطى الزراعية الإقطاعية واندفعت للسيطرة على العالم وفرض حضارته عليه، فقد كان الأوروبيون يسيطرون على 9% من مساحة الكرة الأرضية عندما اكتشف كولومبوس العالم الجديد، وعلى ثلثي الكرة الأرضية عام 1880م، وعلى 80% من سطح الأرض و70% من إنتاجها عام 1930م. واليوم تسعى هذه الحضارة للسيطرة الكلية على الكوكب الأرضي بنظامه العالمي الجديد الذي يقوم، داخل دول المتروبول على تنظيم للموارد لاعقلاني يتسم بالظلم ويقوم على

الحركة الخاصة لرأس المال الاجتماعي، وفي الخارج، وهذا هو جوهر النظام الرأسمالي، على تركيز قوة الشركات واتساعها خلف الحدود القومية، بمعنى أنه ليس نظاماً منغمساً في الأسواق العالمية فحسب، إنه نظام عالمي أيضاً.

ويسعى النظام العالمي الجديد لفرض برلماناته وأحزابه السياسية التي ماتت في مواطن نشأتها، لإكمال سيطرته على أسواق العالم عن طريق واجهات سياسية برلمانية حزبية لبيروقراطيات ضعيفة وعملية في دول المحيط تابعة وخاضعة كلياً للبيروقراطيات الرأسمالية في دول الغرب الرأسمالي.

ولقد نشأت الأحزاب السياسية في الديمقراطية الغربية من رحم السوق الرأسمالية التي حددت أهداف وبنية الأحزاب السياسية، وآلياتها حيث يختار المواطن، نظير المستهلك، بين الأحزاب كما يختار المستهلك بين بضائع شتى. إنها ديمقراطية التنافس والتعارض التي تدار بعقلية التجار والمقاولين والدلالين في السوق على عرض بضائعهم.

ويتطور النظام الرأسمالي الغربي إلى رأسمالية صناعية متقدمة تبنت الأحزاب السياسية وكذلك النظام السياسي الديمقراطي الغربي بكل مكوناته، الهيكلية الإدارية للمصنع وتحولت الأحزاب السياسية إلى مجرد مصانع سياسية تديرها بيروقراطيات سياسية تطابق بشكل مذهل البيروقراطيات الحكومية المسيطرة التي تعكس مصداقية نظرية ميشلز (Michels) في «القانون الحديدي للأوليغارشية The Iron Law of Oligarchy» ويقول ميشلز في كتابه: «Political Parties: A Sociological Study of Oligarchic Tendency of Modern Democracy» (الصفحات 31 ـ 39):

«إن كافة التنظيمات الحديثة سواء كانت أحزاباً سياسية أو نقابات أو غير ذلك تكشف عن اتجاه أوليغارشي واضح، وهو الذي يحدث الكثير في البناء التنظيمي الذي يظهر استقراراً ملحوظاً، ونتيجة لذلك يمكن القول إن كل تنظيم لا بد أن ينقسم إلى أقلية تستغل أوضاع الرئاسة والتوجيه، وأغلبية تخضع لهذا التوجيه».

«لا تتيح التنظيمات الكبرى التي تعتمد على البيروقراطية فرص تحقيق الديمقراطية الداخلية لسببين: فالديمقراطية الحقيقية تعني المشاركة الفعلية من جانب أعضاء التنظيم في العملية السياسية المتمثلة في صياغة سياسته، والإشراف على تنفيذها. ولا شك أن ذلك غير واقعي بل يكاد يكون مستحيلاً إذا أخذنا في الاعتبار التزايد الهائل في إعداد من يشغلون وظائف إدارية وكتابية تتصل بالأعمال الروتينية في التنظيمات.

«السبب الثاني هو تعقد المشكلات التنظيمية، وحاجتها إلى خبرة فنية متخصصة وتدريب راقٍ على نظم الإدارة، واتخاذ القرارات الأمر الذي لا يتوافر إلا لدى عدد قليل من أعضاء التنظيم الذين يشغلون مراكز إدارية وفنية عالية،

ويضاف إلى ذلك كله حقيقة أخرى هي أن الخصائص البنائية للتنظيمات تدعم تمركز القوة وانحصارها بين مجموعة قليلة من القادة، فالتسلسل الهرمي الرئاسي وسهولة الاتصال على مستوى قمة التنظيم وتوافر المعلومات والبيانات ومناقشة الأمور الخاصة بسياسة التنظيم الداخلية والخارجية في المستويات الإدارية العليا فقط تعتبر من العوامل الهامة التي تجعل القائد مستقراً في مركز القوة الذي يشغله خاصة وأنه يستخدم كل هذه الإمكانات وغيرها للقضاء على أي محاولة تظهر لمنافسته والتمرد عليه، كما أنه يكتسب بالتدريج كثيراً من المهارات السياسية بحكم وظيفته. وإذن، فالأوضاع التي يشغلها القادة تعمل على إيجاد نظام سياسي داخلي يقوم على حكم الأقلية، ويؤدي إلى اغتراب بقية أعضاء التنظيم عن العملية السياسية».

كان ميشلز مدركاً تماماً للفارق الواضح بينما يردده الأفراد على المستوى اللفظي، وبين أنماط السلوك الفعلية، وضروب العلاقات التي تنشأ بينهم في الواقع، ذلك بالاستناد إلى دراسته المتعمقة للأيديولوجيات التي تصنعها الأوليغارشية لتبرير موقفها. فالفكرة التي تكمن خلف هذه الأيديولوجيات هي ضرورة الوحدة الداخلية، والانسجام والتوازن من أجل مواجهة الأخطار والتهديدات الخارجية، وإذن لا يمكن أن تسمح الأوليغارشية بظهور أي محاولة من شأنها أن تحدث خللاً في البناء القائم، تفتح ثغرة فيه، قد تكون سبباً في انهياره تماماً، غير أن ذلك لا يمثل سوى موقف «صناعي» تخلقه الصفوة الحاكمة لكي تحافظ على مصالحها الخاصة أطول فترة ممكنة. ومع ذلك فإن هذا الموقف قد يخدع بقية أعضاء التنظيم الذين يشتركون في الترويج والدعاية له. لذلك يتعين أن نميِّز باستمرار بوعي كامل، بين السلوك الظاهري واللفظي، وبين حقيقة الموقف الاجتماعي السائد في التنظيمات الحزبية والذي يبطن السلوك الفعلي ويشكله.

وعندما ينتقل ميشلز إلى مناقشة فرص الديمقراطية من مستوى سياسة التنظيم الحزبي إلى مستوى نظامي أكثر عمومية، لا نجده يقدم نتائج أقل تشاؤماً، فهناك ارتباط وثيق بين هذين المستويين في رأيه. إن انعدام الديمقراطية الداخلية قد عوق إمكانية وجود نظم ديمقراطية على مستوى المجتمع السياسي ككل. ولم يساور ميشلز أي شكوك تتعلق بمستقبل الديمقراطية الرأسمالية الغربية التي سوف تنتهي إلى ديكتاتورية فئة قليلة من القادة الذين سيكونون من الدهاء، ومن القوة، بدرجة كافية تمكنهم من تحقيق السيادة الكاملة تحت راية الديمقراطية.

وعلى مستوى المجتمع ككل فقد تيقن هيربرت ماركوز بأن النظام الديمقراطي الغربي قد وصل إلى مرحلة العبودية المطلقة، يورد ماركوز في كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد» (الصفحات 39، 67، 68):

«إن «غاية» العقلانية التكنولوجية هدف يسعى المجتمع الصناعي المتقدم أن يحققه. بيد أن الميل المعاكس هو البارز الآن: فالجهاز الإنتاجي يثقل بوطأة متطلباته الاقتصادية وسياسته الدفاعية، والتوسعية على زمن العمل وعلى الوقت

الحر في ميدان الثقافة المادية والفكرية. إن المجتمع الصناعي المعاصر يميل، بحكم طريقة تنظيمه لقاعدته التكنولوجية، إلى النزعة الكلية الاستبدادية. والنزعة الكلية الاستبدادية ليست مجرد تنميط سياسي إرهابي، بل هي أيضاً تنميط اقتصادي تقني غير إرهابي يؤدي دوره عن طريق تحكمه بالحاجات باسم مصلحة عامة زائفة. ولا يمكن في مثل هذه الشروط قيام معارضة فعالة للنظام. فالنزعة الكلية الاستبدادية ليست مجرد شكل حكومي أو حزبي نوعي، وإنما تنبثق بالأحرى عن نظام نوعي للإنتاج والتوزيع متوافق تمام التوافق مع «تعدد» الأحزاب والصحف، ومع انفصال السلطات... إلخ».

«إن الموقف السلبي للطبقة العاملة يضعف ويتراخى في عالم العمل التكنولوجي الجديد. ولا تعود الطبقة العاملة تمثل النقض الحي للمجتمع القائم. ومما يزيد الطين بلة وجود تنظيم تكنولوجي للإنتاج في الجانب الآخر من الحاجز، جانب التنظيم والإدارة، فالهيمنة تتلبس مظهراً إدارياً. والملاك الرأسماليون ينحون في وظائفهم كوكلاء مسؤولين، ويأخذون وجه البيروقراطي في جهاز الرأسمال الكبير. ويتجاوز التسلسل الهرمي الواسع للجان التسيير والإدارة حدود المشروع الخاص، ويتسرب إلى عالم المخبر العلمي ومعهد الأبحاث والحكومة والمصلحة القومية ويلبس المستغلون الحقيقيون طاقية الإخفاء وراء واجهة الموضوعية العقلانية، هكذا يمسي الحقد والحرمان بلا هدف يتوجهان إليه، ويحجب القناع التكنولوجي العبودية واللامساواة. والحق أن الإنسان، بالرغم من التقدم التقني خاضع لجهازه الإنتاجي، وخضوعه هذا يزداد مع ازدياد الحريات والرفاه. والجديد حقاً إنما هو سيادة العقلانية من خلال هذه الظاهرة اللاعقلانية، فاعلية التكييف الذي يشترط صبوات الأفراد واندفاعاتهم الغريزية ويحجب عن الأنظار الفارق بين الوعي الصحيح والوعي الكاذب. والواقع أنه إذا كانت الرقابات تأخذ اليوم طابعاً إدارياً ولا تفرض نفسها فرضاً على الأشخاص الذين من لحم ودم (عن طريق الجوع والتبعية والقوة)، وإذا كان العمل يبدو أقل مشقة، وإذا كانت الطبقات النشيطة قد تجانست، وإذا كان هنالك تساوٍ في مجال الاستهلاك، فإن هذا كله لا يبدل شيئاً من حقيقة أن القرارات التي تتعلق بها الحياة والموت والأمان الشخصي والقومي تتخذ على مستوى لا يتمتع فيه الأفراد بأي رقابة، إن عبيد الحضارة الصناعية المتقدمة هم عبيد متسامون، ولكنهم يبقون عبيداً، لأن العبودية لا تتحدد «بالطاعة ولا بقوة الكدح وإنما بالإنسان المحول إلى أداة وإلى شيء».

ذلك هو الشكل المحض الخالص للعبودية: «أن يوجد الإنسان كأداة، كشيء وحتى لو دبّت الحياة في الشيء فتولى بنفسه اختيار قوته المادية والفكرية وما عاد يشعر بوجوده المتشيىء وتلبس مظهراً جميلاً نظيفاً متحركاً، فإن عبوديته لن تريم ولن تحول».

إن الديمقراطية الغربية الرأسمالية قد وضعت البشر والأشياء على المستوى نفسه بل وحتى تصنيع أشياء قد يكون لها في أغلب الأحيان مظهر أكثر لطفاً

وجمالاً وجاذبية واكتمالاً من البشر الذين قاموا بتصنيعها أو من أولئك الذين يستهلكونها وقد حولت البرجوازية الراسمالية الإنسان إلى شيء مثل سائر الأشياء الأخرى، بل حتى قد يكون الإنسان أقل أهمية وربما أيضاً أقل معنى من الأشياء الأخرى.

ولقد أدى مفهوم الحضارة الغربية بإرثها الوثني الإغريقي والروماني والإرث اليهودي المسيحي المحرف، إلى ابتداع أداة حكم تمثل في الديمقراطية التمثيلية في العصر الحديث التي أدت بدورها إلى تأسيس مجتمعات العصر الحديث على مبدأ القوة وليس على مبدأ الأخلاق، وبهيمنة الحضارة الغربية ونظامها السياسي الاستبدادي الرأسمالي والاشتراكي السابق الذي جسّده النموذج السوفياتي، تحولت جميع دول العالم إلى «كبسولات» مسلحة... وبرغم نهاية ما يسمى بالحرب الباردة، يبدو أن البشرية ستنحدر إلى عصور وسطى جديدة تملؤها الكراهيات العرقية والدينية والحضارية والصراعات الاقتصادية ويعم خرابها أنثاء العالم وتتوالى فيها الحروب، وقد انطلقت جيوش العالم لمواجهة حقائق القرن الحادي والعشرين في حين أن جهود السلام تتحرك بخطى بطيئة وبعقلية أسيرة إلى الماضي البعيد.

وبدراسة مقتضبة للتطور نرى أن تبدلاً في الظروف الخارجية يؤدي إلى تبيؤ الأجسام الحية مع الظروف الجديدة، وفي الحقل النفسي، تحدث ظاهرة لا تختلف عن هذه، فإن تبيوءاً كهذا من قبل الحيوان لا يعني دائماً تقدماً من وجهة النظر التطورية وهذا ما نلاحظه في عصرنا.

فمن الضروري إفهام الإنسان أن التغييرات الميكانيكية التي أدخلها في محيطه والتي تبيًا بمقتضاها، قد تعني التقدم أو الدمار حسبما يرافقها أو لا يرافقها تقدم مماثل في مسلكه الخلقي.

فواجب الإنسان هو أن ينتزع الشعار الكاذب للمدينة وأن يضع محله الشعار الحقيقي وهو نمو الكرامة الإنسانية، ولا يكون ذلك بمحاربة التقدم الآلي، وذلك مستحيل الآن وهو قد يؤدي إلى كارثة تجاه التقدم الذي لا بد أن يتم في حقول العلوم والتقانة، بل بتثقيف البشرية ورفع مستواها الخلقي.

من هذه الخلفية ننتقل إلى ما تحمله نظرة الإسلام إلى الإنسان المؤسسة على مفهوم فريد لفطرة الإنسان ولمفهوم السيادة والسلطة وأداة الحكم التي يجسدها نظام الشورى في الإسلام الذي يؤسس على الأخلاق وحرية الإنسان وكرامته ويفتح طريقاً مشرقاً يمكن الإنسان من التوفيق بين أعمال حياته اليومية، ومهمته كمسؤول يلعب دوره في التطور حاملاً الشعلة الأبدية، التي تناقلها الأنبياء والرسل، منذ عصور لا تحصى فوق أشلاء الحضارات المتحضرة.

جاء الإسلام ليحدث انقلاباً ثورياً عظيماً في التاريخ الإنساني..

جاء الإسلام ليحدث انقلاباً جذرياً في مفهوم السلطة والسيادة وأداة الحكم

قبل ظهور الإسلام وبعد ظهور الإسلام.

المفهوم الإسلامي للسيادة والسلطة وأداة الحكم القائم على فطرة الإنسان الخيرة:

ما هو مفهوم السيادة والسلطة في الإسلام؟ وما هي حقوق الإنسان في الإسلام؟ كيف تُفهم؟ وكيف يجسدها القرآن في واقع الحياة؟ ما هو النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والتربوي الذي يحقق منظور القرآن لحقوق الإنسان؟ يرى الأستاذ علي عيسى عثمان في بحثه الرائد (الاعتراف بالإنسان هو الأصل في حقوق الإنسان: الإسلام والديمقراطية) إن الإجابة على هذه الأسئلة تكمن في نظرة الإسلام للإنسان، والآن وقد وصلت الإنسانية إلى مرحلة الأنظمة الكلية التوتاليتارية الراسمالية والشيوعية القادرة على بناء نظام سياسي اقتصادي اجتماعي ثقافي تربوي يترجم قيم الإنسان وغاياته في نظام شمولي، فقد أصبح من الواجب علينا الكشف عن نظرة الإسلام إلى الإنسان من داخل القرآن، إذ لن يكون نظامنا السياسي الكلي نظاماً إسلامياً إلا إذا بني من داخل القرآن شريعة ومنهاجاً.

ومما لا شك فيه أن نظامنا الراهن يعاني أخطر المشكلات إذ إن التيارات الفكرية السائدة في مجتمعنا اليوم تنذر بخطر عظيم يهدد بتدمير الأساس الأيديولوجي الذي نزل القرآن لصياغة مجتمعنا على قواعده.. وهذه التيارات هي:

1 ـ تيار سلفي رجعي يحاول أن يبقي مجتمعنا في سجن ما توارثناه من فكر سياسي وما توارثنا من أنظمة سياسية، هذا التيار يرى بأن توظيف الإسلام في حياتنا يقتصر فقط على تطبيق الحدود والأحكام الشرعية.

2 ـ تيار استلبه فكر الحضارة الغربية المستند إلى الإرث اليوناني الروماني النازي والإرث اليهودي المسيحي المحرّف وهو تيار لا يجد في الإسلام ما يجيب إجابة مُرْضية وفعّالة على ما تقرره الحياة المعاصرة.

3 ـ تيار تلفيقي انتهازي منافق يرى إمكانية التوفيق بين التيار السلفي الرجعي واستلاب الفكر الغربي.

والمخرج من هذه المشكلة الخطيرة التي تعصف بمجتمعنا المعاصر يرتبط ارتباطاً مباشراً بمنهجية جديدة في فهم الإسلام والتعامل مع القرآن، هذه المنهجية الجديدة تنفي أن توظيف الإسلام في حياتنا لا يتم إلا من منظور النظرة الرجعية له، ولا يتم إلا من منظور الاستلاب الفكري الغربي ذي الإرث اليوناني الروماني اليهودي المسيحي في فكر الحضارة الغربية الذي يرى الإسلام كأي دين من الأديان ولا من المنظور التوفيقي الذي لا يخرج من استلاب مركب.

هذه المنهجية الجديدة ترى في الإسلام نظاماً كلياً للحياة وتضع الأحكام الشرعية في الموقع المناسب لها في رؤية جديدة لفلسفة السياسة والعلوم

الاجتماعية تقوم من أجل تأكيد عالمية الإنسان ومن أجل تثبيت ما تقتضيه غاية الإنسان وحقوق الإنسان الإلهية الفطرية من أنظمة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وتربوية.

يقول الدكتور علي عيسى عثمان في بحثه الرائد «الاعتراف بالإنسان هو الأصل في حقوق الإنسان الإسلام والديمقراطية» المنهج الذي يكشف عن نظرة الإسلام إلى الإنسان هو منهج القرآن في الكشف عن حقيقة الإنسان، ومنهجه في كيفية توظيف لما في هذه الحقيقة من قدرات عقلية ومن إرادة أخلاقية خيرة في استدراج الإنسان إلى الحق والتوحيد. فالذي يستوقفنا في القرآن الكريم أكثر من أي شيء آخر فيه حرصه الشديد على تعريف «ما هو الإنسان للإنسان» أولاً، وتوظيفه الكامل لما جاء في هذا التعريف من شوق فطري لمعرفة الحق من قدرات عقلية وإرادة أخلاقية لدعم هذا الشوق وخدمته ثانياً. فالإنسان الذي يخاطبه القرآن الكريم هو الإنسان الذي يملك في نفسه ذلك الشوق وتلك القدرات وتلك الإرادة، ويتوقع القرآن من هذا الإنسان أن يستجيب إلى ما يدعوه إليه لأنه هو هذا الإنسان، وكذلك يستوقفنا في القرآن الكريم حرصه الشديد على جعل الحقيقة (أو الآية) كما هي موجودة في حقيقة الإنسان نفسه وفي حقيقة العالم وفي حقيقة كل شيء فيه مرجع هذا الإنسان للنظر في صحة ما يدعوه إليه. وهذا الحرص على تعريف (ما هو الإنسان) للإنسان وبيان ما في هذا الإنسان من فطرة خيرة ومن قدرات عقلية وإرادة أخلاقية أولاً، وهذا الحرص على جعل الحقيقة كما هي أو في حقيقة الإنسان وفي حقيقة العالم مرجع هذا الإنسان في استكشاف الحق ثانياً، وهو منهج القرآن الكريم في بناء نظام الدين كله لهذا الإنسان؛ والأهم من ذلك، هو منهج القرآن الكريم في استدراجه لهذا الإنسان وفي إشراكه له إشراكاً واعياً وكاملاً في التعرف على هذا النظام وفي اختياره على غيره من الأنظمة التي كانت هذه دينية أو غيرها.

إن جواب الإسلام على (ما هو نظام الحياة؟) أو الدين؟ الملائم للإنسان والقادر على تلبية حقوقه، وتحقيق ما فيه من قدرات وطاقات هو أصلاً في إجابته على (ما هو الإنسان؟) فالدين أو أي نظام في الحياة لا يكون صالحاً للإنسان إلا إذا كان استجابة لما في الإنسان من حاجات وحقوق وكان هو الأقدر من غيره على تلبية هذه الحقوق. «ما هو الإنسان؟» يجب أن يسبق منطقياً «ما هو نظام الحياة الصالح للإنسان؟». وكانت هذه لبعض الحكمة في حرص القرآن الكريم على تعريف «ما هو الإنسان؟» إنه من وجه آخر جواب على كيفية توظيف الإنسان لما فيه من الفطرة الخيرة من شوق إلى الحق ومن قدرات عقلية وإرادة أخلاقية، فكيف يصير الإنسان نفسه هو وسيلة نفسه لتحقيق حقوقه وما فيه من احتياجات وغايات؟ هذا هو منهج القرآن الكريم في استدراج الإنسان إلى التوحيد وإشراكه في التعريف عليه وفي اختياره. وقد احتكم القرآن في دعوته هذه إلى الإنسان إلى التوحيد إلى مرجع من خارج كل ما توارثه الإنسان من أديان وعقائد وعلم وفكر

وأساطير، فالقرآن يحتكم في هذه الدعوة إلى مرجع له وجود ذاتي موضوعي وله حقيقته الخاصة به خارج أي تصور له أو علم به. نراه يحتكم إلى الحقيقة كما هي موجودة في حقيقة الإنسان. فقد جعل القرآن ما تحمله هذه الحقيقة من ادلة وليس ما يتوارثه الإنسان ومجتمعه من دين وعقائد وغيرها مرجع هذا الإنسان للتعرف إلى التوحيد والتوجه به في تنظيم حياته.

وبهذا المنهج وحده تبرز لنا ما تحمله نظرة الإسلام إلى الإنسان من فلسفة في الإنسان ومن مبادىء وقيم، ويبرز لنا ما تحمله هذه الفلسفة من حقوق أساسية ومن حريات، وما تحمله من واجبات ومسؤوليات، وعندئذ فقط تستقيم المقارنة بين موقف الإسلام من الإنسان ومن حقوقه وواجباته من جهة، وغيره من الأنظمة الكلية إن كانت هذه ديمقراطية أو غيرها، من جهة أخرى، وعندئذ فقط يستقيم لنا النظر في ما تقتضيه هذه النظرة وما تحققه أغراضها من أنظمة إن كانت هذه سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو تربوية أو غيرها. كما يفرض علينا الإسلام عند هذه النظرة أن نستخدم كل ما توصلت إليه البشرية من علوم ومعارف تتطابق مع الحقيقة، وأن نستخدم كل ما توصلت إليه من فنون وتجارب في ترجمة فلسفة معينة في الإنسان إلى أنظمة سياسية واقتصادية، واجتماعية وثقافية، وتربوية، تلائم تلك الفلسفة وتحقق غاياتها. فالإسلام يفرض علينا ألا نبقى في سجن ما توارثناه من أنظمة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وتربوية، ولماذا لا تتم ترجمة نظرة الإسلام إلى الإنسان وإلى العالم على تطبيق أحكام الشريعة.

ومع كثرة الآيات التي تختص بتعريف ما هو الإنسان للإنسان إلا أننا نجد في الآيات التالية من سورة (السجدة) ما يكفي لرسم أهم وأكثر ما يميز الإنسان ككائن فريد بين الكائنات ولبيان ما يدفعه لمعرفة الله وهذه الآيات هي:

﴿الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون﴾ (سورة السجدة، الآيات 7 ـ 9)...

وأبرز ما تنطوي عليه هذه الآيات من مبادىء وقيم هي:

1 ـ إن كان إنسان يوجد ويأتي إلى هذه الحياة نتيجة للعمليات نفسها التي يوجد بها إنسان آخر.

2 ـ إن كان إنسان يأتي إلى هذه الحياة وهو يحمل في صورته وفي فطرته الخصائص نفسها والصفات التي يحملها كل إنسان آخر وإن كل إنسان وليد سلالة طويلة من الآباء والأمهات تظهر فيه من فروق فردية بينه وبين سائر الناس.

3 ـ وإن الإنسان يعرف على حقيقته عند لحظة الولادة وقبل أن تتشكل قواه

العقلية وإرادته بفعل البيئة التي ينشأ فيها.

هذا هو الأصل في المساواة بين الناس وفي تساوي كل إنسان بإنسان آخر.

فأولاً: وبالنسبة لصورة الإنسان، كل إنسان يخلق ﴿**في أحسن تقويم**﴾ (سورة التين، الآية 4)، وكل إنسان مدعو إلى رؤية نعم خالقه في هذه الصورة ﴿**يايها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في أي صورة ما شاء ركبك**﴾ (سورة الانفطار، الآيات 6 ـ 8).

وثانياً: كل إنسان في فطرته نفخة من روح الله أكان من جماعة المؤمنين أم كان من غيرها أم كان من هذا الشعب أو ذاك أو من هذا الدين أو ذاك أو ولد في هذا الزمان والمكان أو ذاك. وهذه النفخة هي ما يدفع كل إنسان إلى الشوق إلى أصله هذا، وفي الآية التالية إشارة إلى وجود هذا الشوق في غير المؤمنين، يقول الله تعالى: ﴿**ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله**﴾ (سورة العنكبوت، الآية 61). والدراسات المعاصرة في الحضارات تدل على أن كل حضارة بشرية مهما كانت بدائية فيها تصور ما للخالق.

وثالثاً: كل إنسان يحمل في هذه الفطرة أدوات المعرفة اللازمة «السمع والأبصار والأفئدة» لخدمة هذا الشوق ولتحقيق المعرفة التي يصبو إليها.

إذن فالإنسان في حقيقته لا يعرف بتصور عقائدي له، على عكس ما نشهده الآن في الأنظمة التوتاليتارية المعاصرة الرأسمالية والشيوعية والفاشية والعنصرية، ولا يعرف في حقيقته بعد أن يخضع لفعل البيئة التي ينشأ وينمو فيها وفي تشكيل عقليته وأخلاقه ووضعه، الأمر الذي استخدم مبرراً أيديولوجياً لفرض استعمار الجنس الأوروبي الأبيض على شعوب العالم وبصفة خاصة الإنسان الأفريقي الأسود الذي جرّد من طبيعته البشرية لعوامل بيئية أدت إلى «دونيته» مقابل «سمو الإنسان الأبيض».. أوجبت استرقاقه واضطهاد «عنصره».

ولكن الإنسان يعرف في تلك اللحظة التي يأتي بها إلى الحياة وحصر تعريف القرآن الكريم للإنسان في هذه اللحظة في غاية الأهمية للنظر في مصير الإنسان، وللنظر في الحقوق والحريات التي يجب أن تلازمه.

فهل يعرف الإنسان أيديولوجياً؟ هل يعرف بأيديولوجيته؟ هل يعرف بالأيديولوجية المفروضة عليه؟ هل يعرف الإنسان بتاريخه؟ هل يعرف الإنسان بموقعه من علاقات الإنتاج؟ هل يعرف الإنسان بالسوق والمنافسة الحرة؟

هل تعرف هوية الإنسان بهوية الجماعة التي يولد فيها كما تعرف في اليهودية؟ هل ينبغي أن يصير اليهودي يهودياً لأنه ولد في شعب اليهود؟ وهندوسياً لأنه ولد في جماعة الهندوس؟ ومسلماً لأنه ولد في جماعة المسلمين؟ أم أن مصيره كله موجود أصلاً في فطرته هو وليس في بيئة وتاريخ وتراث

الجماعة التي ولد فيها وليس في أفكار وفي حضارة المكان والزمان الذي ولد فيهما.

لقد أثار الإسلام في وقوفه في تعريف «ما هو الإنسان؟» عند لحظة الولادة قضية لم تعرف من قبل وصارت اليوم ومنذ عهد قريب فقط أخطر قضية في فلسفة التربية الحديثة. ولقد أكد الرسول الكريم ﷺ هذه القضية في حديث الفطرة فالذي ينبغي أن يقرر مصير الطفل المولود في نموه العقلي والأخلاقي «وهو نموه الديني في لغة الإسلام» ليس دين أو عقيدة أو قيم آبائه بل فطرته التي جاء بها عند الولادة. والتربية اليوم ومنذ فترة قصيرة فقط صارت ترى أن مهمتها الأساسية حماية الطفل وتحريره من آثار بيئته، من جهة، وتوفير خير المواقف لانشغال قدراته العقلية واستعداداته الأخلاقية الموجودة فيه منذ الولادة، من جهة أخرى.

أما اختلاف الشعوب والألوان والألسن فهذه رآها القرآن الكريم كآيات أخرى من آيات الله في خلقه ﴿**ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين**﴾ (سورة الروم، الآية 22).. وهذا الاختلاف وإن حمل أسراراً تدعو إلى النظر وإلى العلم، إلا أنه لا يغير من أن الفطرة واحدة في كل إنسان. فالناس كلهم خلقوا ﴿**من نفس واحدة**﴾ (سورة النساء، الآية 1). وبهذه الهوية أكّد الإسلام عالمية الإنسان، وساوى بين الناس جميعاً وبين جميع الشعوب.

وتوافقاً مع اعتراف الإسلام بكفاءة قدرات الإنسان العقلية وإرادته الأخلاقية صارت رسالة الإسلام في مجملها بياناً للرشد وبياناً للغي، ثم يترك أمر الاختيار للإنسان ﴿**وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾ (سورة الكهف، الآية 29).

وتوافقاً مع احترام الإسلام للإنسان باعترافه به كما هو وبالاعتراف له بكفاية قدراته العقلية وإرادته الأخلاقية جعل الإسلام كل إنسان بالغ عاقل مسؤولاً مسؤولية تامة وكاملة عما يفعله بنفسه وبحياته، فأكد القرآن الكريم في آيات كثيرة مبدأ المسؤولية الشخصية في مثل قوله تعالى: ﴿**ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾ (سورة الأنعام، الآية 164).

ما هو إذن مفهوم الإسلام للسيادة والسلطة وأداة الحكم الذي يستقيم مع كل فطرة الإنسان التي هي نفخة من روح الله؟ يقول الأستاذ إبراهيم بشير الغويل في مؤلفه القيم (البعد القومي والديمقراطي بتأصيل عربي إسلامي):

«إن حجر الأساس في الإسلام هو علاقة الإنسان بربه وبالتوحيد يتم استجماع مشاعر الولاء والخضوع في نفس الإنسان وترد إلى الله الواحد الحق الذي لا إله غيره ويحرره من كل عبودية لأي إنسان وخضوع لأي مخلوق. وبهذا التوحيد الذي هو فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تذهب مشاعر التدين كما

يحدث في غيبة التوحيد إلى الولاء المشتت بين أرباب متفرقين من الخلق فتكون الديكتاتورية والظلم الرأسمالي أو الاستبداد الطبقي... إلخ.

«والإيمان بكلمة [لا إله إلا الله] ينعكس روحياً وأخلاقياً وسياسياً واجتماعياً في صورة قيمتين أساسيتين هما الحرية والمساواة. وقد انعكست كلمة [لا إله إلا الله] عند علي كرَّم الله وجهه في قوله: (لا تكون عبداً لغير الله، وفي الأثر لا تكن عبداً لغير الحق فإن عبد الحق حر). كما انعكست كلمة [لا إله إلا الله] عند عمر في قولته المشهورة (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً) فهي حرية لي ولك وللآخرين».

«فالعبودية لله هي تحرير الإنسان من الخضوع أو التبعية لأي شيء أو لأي شخص وهذا المفهوم الإسلامي للسيادة والسلطة وأداة الحكم تنفي وجود أي سلطة خارجة عن الإنسان وتنفي إرضاخ الإنسان لأي سلطة خارجة عن ذاته، فالإنسان خليفة الله في الأرض يجب أن يكون الذات للغايات كافة، الإنسان غاية في حد ذاته، والذي يجب ألا يستغل لأي غاية خارجة عن ذاته».

«وإذا كنا بصدد التأصيل الفكري للسيادة والسلطة وأداة الحكم في الإسلام فقد اهتممنا لبدء هذا التأصيل من الأصول والأسس التي تحدد نظرة الإسلام إلى الكون والحياة والإنسان، وخلاصة القول إننا نرى في مفاهيم التوحيد وفطرة الإنسان خير تأصيل وتأسيس فكري للثورة الديمقراطية الحقة: ديمقراطية كل الشعب، بل والديمقراطية الاجتماعية أيضاً».

«فالإله الواحد هو الأساس لوحدة النفس الإنسانية ووحدة المجتمع الإنساني الذي تحكمه سنن الله المتسقة والتي تسري على جميع الأفراد فهم وحدات متساوية تماماً أمام قوانين متسقة واحدة. وهذه هي الترجمة لمفهوم سياسي ديمقراطي مباشر حيث الفرد لا يمكن أن يحسب بأقل من واحد، كما أن هذا الفرد الواحد لا يمكن أن يحسب بأكثر من واحد».

«وحيث الجميع عباد الله وإخوة في ما بينهم، وكل منهم يتولى أمر الآخر ﴿بعضهم أولياء بعض﴾ فالمسؤولية مقررة من الأفراد تجاه المجتمع ومن المجتمع تجاه الأفراد والله الواحد الأحد هو وحده ليس كمثله شيء ولم يكن له كفؤاً أحد... والناس بعد ذلك أشباه وأنداد، كلهم مخلوق وكلهم عباد، وكل شيء مسخر لهم وهم سادة مكرمون بفضل الله ونعمه متى عملوا، وأقاموا مجتمعهم على شكر النعمة بالعمل، وكان العمل أساس ترقيتهم درجات. الدرجات هنا تعني أن هناك حداً أدنى مكفولاً هو مستوى خط الحياة، أو مستوى حد الكفاية، ويتم الارتقاء منه درجة درجة، والدرجات ليست طبقات، بل هي مفتوحة للترقي وليكن هذا الترقي ابتلاء وامتحاناً، والله الغني عن العالمين هو الذي يقسم بين الناس، وهم من نقطة الإخاء شركاء في الموارد والثمرات والأموال التي هي في المجتمع وفي أيدي المؤمنين أموال الله.. وعلى أساس أن هذه المشاركة تعني بالوازع

والالتزام أن يعود «فائض الحاجة» أو العفو في يد كل فرد إلى أيدي إخوته الآخرين في المجتمع الذي يتحرك بالعلم، ويتحرك فيه الكل بالديمقراطية المباشرة نحو أهداف الكفاية والعدل مع انفتاح إنساني بقوميات متعارفة من أجل وحدة حقة من خلال التنوع، وتنوع إلى وحدة وتوحيد».

«وإذا كان المجال لا يسعنا لمواصلة هذا التأصيل إذ إنه علينا أن نتوجّه بالتأصيل، للمبادىء المتعلقة: (1) بالشورى، (2) أولي الأمر، أو ما يتعلق: (1) بالديمقراطية المباشرة (2) بالأداة التنفيذية واختيارها شعبياً».

وخلاصة القول عن مفهوم الإسلام للسيادة والسلطة وأداة الحكم أن القرآن امتدح منذ العهد المكي جماعة المؤمنين بأنهم **﴿أمرهم شورى بينهم﴾** وتأكد في العهد المدني، **﴿وشاورهم في الأمر﴾** ومن هنا قيام جماعة المسلمين على (الشورى) في عامة شؤونهم ويمكن أن تعرف الشورى تعريفاً صحيحاً واضحاً بأنها: المشاركة في اتخاذ القرار وليست مجرد المشاركة في نقاش لا يترتب عليه أمر ولا تكون له فائدة أو نتيجة وقد يكون الأفضل أن يتخذ القرار حين يقتنع الجميع بأنهم قاموا بأفضل اختيار، وأن هذا القرار يلزمهم شخصياً فالشورى تقوم على أساس الاعتراف بالآخر في حياتك واحترامك له واستعدادك في أن تفهمه وتبحث عن الحق في قوله: **﴿والحقيقة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو لاحق بها﴾** ولكن هذا لا يمنع من أن يتخذ القرار بالأكثرية حين يتعزز الوصول إلى الإجماع وللجماعة والعامة أو السواد الأعظم والجمهور سنداً في الترجيح في الفكر الإسلامي.

و«الشورى» بهذا المعنى من دعائم الجماعة الإسلامية ومن أبرز صفات المؤمنين أنهم **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾** وقد وردت «الشورى» بين الاستجابة لله وإقامة الصلاة من جانب والإنفاق من جانب آخر: **﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾**.

«وقد علق القرآن المثل الأعلى أمام المسلمين وقدم رسول الله ﷺ النموذج التطبيقي، لكي يسير المسلمون في يسير الأمور وخطيرها على الشورى.. وحتى تصبح نهجاً عاماً للمسلمين في كل أمورهم».

. «والإسلام بحق هو دين الاقتناع الحر الذي يقيم مجتمعاً من الأحرار، اختاروا مصيرهم، وساروا في طريقهم، بإرادتهم، والشعوب لا تساق كالقطيع في حكم الإسلام».

فالسلطة للشعب والسلطة ترتكز على القوة التي تمارسها الجماعة وتنكر كمبدأ سيادة أو حاكمية من أي نوع غير حاكمية خالقها.

كلمة عن أولي الأمر.. وشريعة المجتمع

«أولو الأمر هو أولاً ﴿أولو أمر﴾ وليسوا أولياء الأمر..

فأولو الأمر ليسوا ملكاً أو أميراً أو سلطاناً إلى آخره. بل إنهم من يكونون أهل كفاية وخلق وحمل ثقة الناس فيقدمونهم ويأتمنونهم» فيكونوا الأمناء ـ أمناء الحي أو القرية أو أمناء من أهل الاختصاص أو مهنة أو حرفة.

«ولعل تفسير أولي الأمر هو جمع لا مفرد له، على أنه ولي أمر من ملك أو أمير أو سلطان إنما يعود «هذا التفسير» إلى هؤلاء الملوك والأمراء والسلاطين الذين أرادوا السيطرة على الجماهير عن طريق إيهامها بأن طاعة الملوك والأمراء والسلاطين من أمور الدين ومن طاعة الله».

«وعليه.. فإن لنا أن نرى في ملتقى أمناء الأحياء والقرى وأمناء المهن والحرف.. إلخ أن نرى فيه ملتقى لأولي الأمر الذين يجتمعون ليستجمعوا ما أجمعت عليه الأمة في أحيائها وقراها وأهل الخبرة وأهل الذكر لينطلقوا بمهمة التنفيذ، هذه المسؤولية التي لا تخلو هي نفسها من وجوب إعمال الشورى باعتبارها العلامة المميزة لكل فكر وعمل إسلامي».

«إذاً فأولو الأمر هم جماعة تقدمها الجماعة الإسلامية من بين صفوفها في أحيائها ومهنها وحرفها.. إلخ. فالنص القرآني ﴿وأولي الأمر منكم﴾ أي من «جماعة المسلمين»، وهذا كما قيل بحق، «يعني أن فرض أي سلطة على المسلمين من خارج جماعاتهم لا يجعل لها عليهم حق الطاعة بأي حال» كما أن دلالة أخرى من الدلائل التي تشير إليها العبارة القرآنية بلفظ [منكم] إنما تشير بذلك إلى الأمة ككل وليس إلى جماعة أو وظيفة معينة. فلا بد أن يتم اختيار وتقديم هؤلاء المؤمنين على الجماعة من الجماعة نفسها. والأصل في الجماعة الإسلامية أن «بعضهم أولياء بعض» وأن الواجبات الجماعية فرض كفاية على كل عضو من المجتمع قبل أن يقوم لكل واجب طائفة، فالكل مسؤول إذاً عن تأدية الواجب حتى إذا تم اختيار المقدمين أو المؤتمنين الذين يؤلفون جماعة أولي الأمر صار فرض الكفاية إلى فرض عين متنوعين وإن كانا يؤلفان وحدة فرض عين على ما اؤتمن أن يتقدم بالقيام بالأمر وفرض عين على من قدموه أو يدعموه والأمر يقصد به الأمر العام الذي يتعدى النطاق الفردي الضيق ويصل إلى مرتبة المسؤولية الجماعية حتى ولو كانت هذه الجماعة عبارة عن شخصين فقط ولا بد في الأمر العام من الشورى».

«وهكذا تكون خلاصة القول في أولي الأمر هي أن الجماعة المسلمة، وهي الجماعة التي فيها كل أمر هو موضوع شورى بينها، وقد تختار بعد التشاور والعزم أو الإجماع، جماعة لتنفيذ الأمر والذي كان موضع تشاور وعزم وإجماع فتوليهم إياه وتعطيهم ثقتها وتأتمنهم على أمرها ولكنها لا تفرط في الأمر، فهي تتابع وتراقب، فإن أحسن ﴿أولو الأمر﴾ التنفيذ فلهم الطاعة وإن كانوا غير ذلك

فيعزلون وتتم تولية من هم أولى بالأمانة».

فالسلطة للشعب، وهي ترتكز على القوة المنظمة التي تمارسها الجماعة أمام غيرها كأداة فنية للقيام بوظائف واختصاصات، فلا حكومة ولا حكومات.

إلى هنا يتضح بجلاء تام أن أي نظام سياسي يعكس بتطابق مذهل مفهومه لفطرة الإنسان والسلطة والسيادة وأداة الحكم، فالنظام السياسي هو نظام سياسي للبشر، بشر قد ينظر إليهم، على أنهم أحسن الفرضيات، كمجرد نوع شاذ من اللبونات الراقية، وعلى قدر أقل كمجرد مادة بيولوجية حية، مجرد كتلة بروتوبلازمية، وعلى أسوأها كشيء من الأشياء أو حتى أقل من الأشياء، وهذا هو مفهوم الديمقراطية الغربية، وهناك مفهوم الإسلام لفطرة الإنسان وسلطته وسيادته وأداة حكمه، الإنسان الذي خلقه الله سبحانه وتعالى على أحسن تقويم وفضله على كثير من خلقه تفضيلاً، الإنسان خليفة الله في الأرض، الإنسان الذي يجب أن يكون الذات للغايات كافة، الإنسان كغاية في حد ذاته، والذي يجب ألا يستغل لأي غاية خارجة عن ذاته.

وقد يكون من الأوفق عقد مقارنة تقتصر على التعارضات الجوهرية بين نظام الديمقراطية الغربية الديكتاتورية الذي يرسخ كافة أنماط العبوديات على مر التاريخ، ونظام الشورى في الإسلام الذي ينتصر لحرية الإنسان، (الحرية السياسية) تحديداً لكل فرد من أفراد المجتمع. إن الحرية السياسية هي (المطلق الأوحد) في السياسة. الحرية الهدف الأوحد الذي لا ينبغي أن يعلو عليه أي هدف ثانوي من أهداف النضال السياسي.

الديمقراطية الغربية تركز السلطة السياسية في أيدي الأقليات الديكتاتورية الأوليغارشية وتضع حاجزاً شرعياً (دستورياً وقانونياً) بين الجماهير والسلطة فتتحول السلطة إلى قوة مركزية قمعية قاهرة حتى ولو توارى مظهر السلطة المادية الغليظة ولبست ثوب القانون. أما نظام الشريعة الإسلامية فهو نظام إلغاء السلطة من حياة البشر واستبدالها بنظام يؤسس علاقات المجتمعات على الأخلاق، بمعنى آخر، فإن تركيز السلطة في أيدي أقلية أوليغارشية ديكتاتورية يؤسس المجتمعات على القوة ويضفي الشرعية على احتكار الأقلية لوسائل العنف الاجتماعي، وإلغاء السلطة يؤسس المجتمعات على الأخلاق. ومجتمعات تؤسس على الأخلاق مجتمعات تنتفي فيها العلاقات السياسية بين الأفراد ويستعاض عنها بعلاقات اجتماعية أساسها العرف والدين. السلطة هي النجاسة في حياة البشر وتطهير حياة البشر من نجاسة السلطة يعني إلغاء الدولة وجهازها التنفيذي (الحكومة) واستبدالها بأداة حكم جديدة هي كل الناس، حيث يشارك كل فرد شخصياً في اتخاذ القرار السياسي دونما وساطة مندوب أو ممثل أو مفوض، ويشرع للصلة الحية بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في أن تنعقد وتتوحد. إنه مجتمع كل الناس، مجتمع الجماهير بلا أسياد، مجتمع الحكم بلا حكام.

المواطنون في الديمقراطية الغربية لا يملكون ذرة من السيادة، فنظرية الديمقراطية التمثيلية تقوم على سيادة الأمة ككائن يشكل شخصية متميزة عن الأفراد الذين يكونونها، وهي مالكة السيادة دون المواطنين، وهذه هي ذريعة الليبرالية لتجريد الأفراد من كل حق ذاتي في السيادة. فالفرد يفقد استقلال إرادته السياسية ويخضع نفسه لسيادة ممثليه لأنه متى اختارهم فإنه يخضع لهم بمشيئته الذاتية. فالإنسان في النظرية الليبرالية مجرد عامل لإنتاج الثورات وهو خاضع لحتمية اجتماعية تدرجه في مدارج الأشياء في العالم المادي وتجرده من حرية الاختيار وتحمله المسؤولية السياسية وتخضعه لاسترقاق لمصلحة الطبيعة ولصنوف الاضطهاد والتي تتضمنها. وينطبق الفارق ذاته بالنسبة لمفترض المساواة.

وقد جاء في «تطور الفكر السياسي» (الصفحة 265) «إن النظام النيابي يقوم على عدم ثقة جوهرية تجاه المواطنين، وعلى التشكيك في قدراتهم الذهنية والمدنية، وليس ذلك إلا لمصلحة البورجوازية لأنه حين تستبعد الجماهير العريضة من ممارسة أية رقابة ولو انتخابية على النواب، فإن من شأن ذلك دعم استقلالهم وسلطانهم. وبالتالي إقامة حكم أوليغارشي سياسي واجتماعي. وقيل في هذا الصدد إن الخطر الأكبر يكمن في أن يولد اليأس في نفوس المواطنين من المشاركة في الشؤون العامة والاهتمام بها، ويدفعهم إلى الفتور وقبول أي شكل للحكم ولو كان حكماً ديكتاتورياً».

والآن توصف الديمقراطية الغربية في موطن نشأتها في دول أوروبا وأميركا الصناعية المتقدمة بـ (ديمقراطية الأغلبية الصامتة) ومن حقنا أن نتساءل: لماذا تحولت الجماهير الغفيرة في دول الغرب الصناعية إلى جماهير صامتة، أي إلى نوع غريب من الحيوانات المستأنسة؟

لقد وهب الله الإنسان ملكة الكلام، وطوّر الإنسان ملكة الكلام إلى فن الحوار الذي أوجد المجتمع السياسي. والمجتمع السياسي بهذا التعريف، مجتمع حواري، مجتمع ناطق، يتم إلغاؤه حين يسود العنف والطغيان. فالسياسة خرساء في مواجهة العنف والطغيان. فالديمقراطية الغربية الصامتة تحول الناس إلى حيوانات. وديمقراطية نظام الشورى في الإسلام تحول الناس إلى بشر لأنها ديمقراطية ناطقة حوارية يشترك فيها كل الناس، وللحوار في الشورى قيمة في حد ذاته، قيمة دينية وأخلاقية واجتماعية وسياسية، في توطيد علائق الأخوة والمحبة والتكافل والمسؤولية الجماعية. إن نظام الشورى الإسلامي يهدف، بديمقراطيته الحوارية الناطقة، إلى خلق مجتمع إنساني جديد كل فرد فيه راع (أي حاكم) وكل راعٍ مسؤول عن رعيته من الحكام، مجتمع حكام مسؤولين عن حكام، لا مجتمع الراعي والرعية، أو مجتمع حاكم أو حكام ليست لديهم أي مسؤولية عمن يحكمونهم من بشر تحولوا إلى قطعان من السوائم. هذا النظام الشوري الإلهي يعمق المسؤولية الفردية والأخلاق الفردية التي لها وحدها معنى حقيقي

لارتباطها بالجزاء الأخروي الذي يعمق شعور الفرد بحريته وسيادته، ودوره كإنسان وهبه الله الحرية والوجدان، أي شرارة الله في الإنسان، التي تؤهله للنضال مع بني جنسه للارتقاء في سلم التطور الذي أهله له الله.

ونرى أنه ثمة ارتباط وثيق بين نظام الشورى في الإسلام والديمقراطية الغربية ومصير الإنسان في عملية التطور التي خرج فيها الإنسان بعد مئات الملايين من القرون مكن الإنسان لأن يتحول إلى كفاح ضد ما استمر فيه من الحيوان. غير أن القيمة بعد هذه المرحلة هي للفرد وحده دون النوع. وعلى الإنسانية أن تبتدع نظاماً سياسياً متكاملاً بكل أبعاده الروحية والفكرية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الذي يمكن هذا الفرد من الاستمرار في النضال الروحي الذي أرساه الرسل والأنبياء والشهداء والأولياء والصالحون والفلاسفة والمفكرون والمناضلون الأخلاقيون، الذين سبقوا التطور بملايين السنين ليمنعونا من القنوط وليبرهنوا لنا أن مجهودنا يمكن أن يثمر ويمكن هذا الفرد ليبرهن أنه طليعة جنس المستقبل، أي الإنسان المتكامل روحياً.

فكل تقييد لحرية ضمير الإنسان وسيادته، إنما هو مناف لقانون التطور الكبير، قانون الإرادة الإلهية، وهو يمثل الشر. وعلى الإنسان أن يجمع إرادته لهذه المعركة، يساعده في ذلك شعوره بكرامته الإنسانية من حيث يستمد القوة الضرورية والبرهان على سمو مصيره، ودرجة التأنس الحقيقية تظهر في قدر هذا الجهد لا من شكله أو نتيجته.

وفي لغة الغائية البعيدة، لغة الكتب السموية، تبدو الحرية هبة من الله إلى الإنسان. وهذا صحيح في كل الحقول الطبيعية والخلقية، وهو يشجب بعض المذاهب، بما فيها الليبرالية، كما يشجب الديكتاتوريات، وليست الحرية امتيازاً فحسب بل هي تجربة، ولا يحق لأي سنة بشرية أن تعفي الإنسان منها.

ولا يوجد أي مسوغ لوضع إرادة غريبة محل إرادة الفرد، تقوم باختيار قد يؤثر عليه، وإذا أراد الإنسان أن يكون حكمه سليماً قويماً عليه أن يظل حراً في ترويض قوته العاقلة وتعلمه. والذين يحتاجون إلى قيادة لا يتمتعون بحرية تامة.

ولسوء الحظ فإن الديمقراطية الليبرالية بمفاهيمها الوثنية المادية ونظامها الأوليغارشي الاستبدادي تسير بالإنسانية في الاتجاه المضاد لقانون الإرادة الإلهية في التطور الخلقي والروحي للإنسان، خليفة الله في الأرض. فقد أصبح للتقدم الآلي على يد الإنسان الأبيض نتائج غير هذه، وهي حروب أوسع مدى وأكثر فتكاً. وليس من الضروري أن يكون العدو قريباً، فقد أصبح من الممكن أن يسكن أي قطر من أقطار العالم بسبب الطيران والصواريخ والسفن والغواصات والقنابل المدارية. إن الحروب التي تعود بالإنسان إلى الحالة الاجتماعية للحشرات، لن تزول إلا يوم يفكر أكثر البشر تفكيراً كونياً، يوم يوجه جميع الإرادات هدف واحد هو الدفاع عن الحرية الفردية.

ولأن الإنسان لا يحصر في صلب القضية الحقيقية، أي القضية الباطنية،

فسيظل يبدد قوته في محاولات فاشلة نتيجتها الإنقاص من حريته بخلق أوهام جماعية تخنق شخصيتها المصطنعة للفرد. ونرى اليوم أن قيادة ديمقراطية الغرب الصناعي للعالم قد انحدرت بالغرب الصناعي نفسه إلى حالة من النهك تجعل الفردية في خطر داهم، وأصبح على المطامح، خصوصاً في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأميركية، أن تظل طويلاً محصورة في السلامة ضد العدوان والجوع والبرد. وسيضج الناس من العذاب وقد عادوا إلى ما كان عليه أجدادهم من الرعب السابق للتاريخ، والحاجة إلى التجمع والفكر القطيعي وغريزة الزمر البدائية في الجماعة، وقد أصبحت العلامات السابقة ظاهرة، ولا شك في أن هذه العلامات ستتجسم بتعدد جهازات الدفاع المهنية أو غيرها التي تبدأ بحماية المصالح الخاصة، وتتصل، بوجه عام، إلى انعدام الفرد وخنق الحرية. إن إخضاع الإنسان إلى الأشياء، ونزع فرديته وإخضاعه لآلات سياسية أو اجتماعية عديمة الروح يعتقد أنه يجد فيها مادية، كل هذا سيضعه تحت رحمة رؤساء لا ضمير لهم، والتحرر من السلطة الروحية التي حطمت أحياناً آمل الذين كانوا لا يطلبون إلا الانقياد، نظراً لعدم توافر المراس والنظر الثاقب لديها، يؤدي إلى تجميع الضمير، لربما تكون هذه الفترة فترة حالكة في التطور الإنساني وفترة عراك مغفل سري وحذر تجاه كل مبادرة وتقهقر للحضارة الحق. ولأن كنا قد حللنا رموز الزمان بشيء من الدقة، حتى ولو بالغنا في تصور بعض الأعراض، فإن البشرية لن تجد خلاصها إلا في الإسلام.

ولا يحق لنا، دون شك، أن نظهر بمظهر صارم في مرحلة تطورنا الحاضر ونحن لا نزال في بدء استحلالات تتطلب مئات الأجيال من المجهود حتى نتوصل إلى إنتاج سلالة سامية، ولا ننسى أن الإنسان الكامل روحياً ليس بأسطورة، فإنه وجد في شخص رسول البشرية محمد بن عبد الله، عليه أفضل الصلاة والتسليم، الذي بلغ درجة الكمال المطلق وأعلن في حجة الوداع عن استدارة الزمان في ذلك اليوم وعودته كيوم خلق الله السموات والأرض. يقول الأستاذ إبراهيم بشير الغويل في كتابه «الطريق الثالثة» (الصفحتان 30 ـ 31)، (إن استدارة الزمان إشارة مجازية ترمز إلى بدء مسار جديد بعد إكمال الدين والنعمة وارتضاء الإسلام ديناً... وقد تلا رسول الله ﷺ آيات المائدة التي تعلن إكمال الدين وارتضاء الإسلام ديناً في ذلك اليوم نفسه الذي أعلن فيه استدارة الزمان!!).

إن النبوة والرسالات يجب أن ينظر إليها كقفزات نوعية في المشروع الإلهي لتطور الجنس البشري الذي بدأ منذ مئات الملايين من السنين. واكتمال النبوة والرسالة في إطار سيرة خاتم الأنبياء والمرسلين تعني أن مشروع التطور الإلهي قد بلغ ذروته في الكمال المطلق لنبي البشرية الذي تمثل سيرته التجربة البشرية المثالية والقدوة المثالية لنضال الإنسان لقيام الإنسان بدوره الممتاز الذي يستطيع تمثيله في التطور.

تمثل رسالة العرب السماوية الخالدة ومضامينها في المنهج القرآني الأمل

الأوحد للإنسانية وهي على تخوم القرن الواحد والعشرين، هذه الإنسانية التي أوصلتها ظلمات الحضارة المادية إلى شفير الانتحار الكوكبي. ومن الجائز (والقرآن دائماً على أهبة الاستعداد لتكرار معجزته). أن يكون للإنسان العربي الفطري البسيط في أفريقيا وآسيا رسالته الخاصة في نهايات القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين، وهو أن يعين الإنسانية على الانتقال لمرحلة الحضارة الإنسانية الشاملة ـ لكل الناس ـ وكل التمايزات ـ دون الامتيازات ـ كشعوب متعارفة.

ولكي يتأهل الإنسان العربي لحمل رسالته الإلهية لإنقاذ الإنسانية من ظلمات الحضارة المادية المعاصرة تماماً كما بدد أسلافه ظلمات القرون الوسطى لا بد من الرجوع إلى مقومات الإعداد الإلهي للعرب لحمل القرآن والالتزام بالمنهج القرآني بكل الصدق ودون حيرة أو لبس، في مجتمع عربي موحد، تماماً كما وقع في السابق في مراحل المواجهة بين العرب وظلمات العالم الوسيط وإشراقة حضارة الإسلام العالمية، حضارة الإسلام العالمية المؤمنة غير العدوانية وغير المسبوقة بأي حضارة مماثلة، وأثرها الأول في صدقها وفي تعبيرها العلمي عن أهدافها في إزالة وإزاحة كل مصادر القوة والفكر والاستمرار لحضارات الظلمات الوسيطة الوثنية العدوانية المنهارة عقلياً وعقائدياً وأخلاقياً واجتماعياً وطبقياً. هذه الحضارات المظلمة التي شاءت حكمة الله أن يحل محلها الإسلام بحضارته المشرقة والعادلة والإنسانية التي أضاءت أبهى وأزهى عصور التاريخ في قلب العالم القديم والحديث، فقد جاء الإسلام للعرب بمنهج قرآني إلهي مغاير لأي معتقدات وضعية في منهج التفكير، ووحدة القول والعمل، وغاية الإنسان في الحياة وعقيدة الخلق والغيب، وحكم ما بعد الموت والحساب، جاءت مغايرة لتلك المعتقدات التي عاشت بها وانهارت هاتان الأمبراطوريتان اللتان أحاطتا بجزيرة العرب. وقد انهارت هاتان الأمبراطوريتان بالسلطان الغريب وأداتها البشرية العربية التي تأهلت بأغلى الأثمان في الصحراء العربية.

هذا التأهيل الإلهي للعرب لحمل رسالة الإسلام هو الذي يكشف لنا عن مقومات الأمة العربية التي تجعلنا إلى الآن أمة موحدة وليست أمة متفرقة. إننا أمة لم تفترق أبداً في أي يوم من الأيام، ولم نختلف مرة حول كلمة واحدة في شريعتنا الواحدة. إن الفرقة بيننا مصدرها نظامنا الإداري الذي قام أساساً على شل وحدتنا بالذات.

فنقطة الضعف في بناء أمتنا العربية إنها أمة لا تجمعها أي صيغة إدارية غير صيغة الإدارة الجماعية التي تمثّلت في نظام الشورى الجماعي عن طريق المؤتمرات الدورية في المساجد والجوامع. والقرآن الكريم على أهبة الاستعداد ليكرر معجزته بمادته العربية التي يستحيل توحيدها لأداء رسالتها إلا في ظل إدارتها الجماعية، نظام الشورى في الإسلام، الذي اصطلحنا على تسميته بالديمقراطية المباشرة.

وعلى ضوء ما تقدم يمكن أن نقيم دور المفكر العربي المسلم الأخ العقيد معمر القذافي مبدع النظرية العالمية الثالثة (محتوى الكتاب الأخضر) في المسيرة الإلهية لتطور الإنسان وفق النهج القرآني لرسالة العرب في نهايات القرن العشرين وتخوم القرن الواحد والعشرين، المسيرة التي اختطها الأنبياء والرسل والشهداء والأولياء والصالحون، والفلاسفة، والمفكرون والمناضلون والإنسانيون. ويتضح هذا الدور الكفاحي التقدمي لمسيرة الإنسانية على مدارج التطور من أن النظرية العالمية الثالثة ونظامها السياسي الشوري الديمقراطي المباشر قد جاءت من داخل القرآن في أبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بمعنى آخر أن النظرية العالمية الثالثة هي الترجمة العبقرية العلمية والعملية لنظام الشورى في الإسلام في ظروف عالمنا المعاصر.

يقول معمر القذافي «النظرية العالمية الثالثة في ظروفها ليست شيئاً جديداً، بل هي موجودة وهي الأولى والأخيرة. ونحن نرتكز في نظريتنا على القرآن الكريم باعتبار أن القرآن، هو الكتاب الكامل الذي لا يأتيه الباطل أبداً، لأنه من الله سبحانه وتعالى... عليه نحن نأخذ من القرآن مرتكزاً للسير في الحياة، لأن القرآن كامل ولأنه نور ولأن به حلولاً لمشاكل الإنسان من الأحوال الشخصية إلى القضايا الدولية».

ويقول «هذه الأشياء ليست من عندي أو من تأليفي، ولا تقولوا بين الكتب اللي ألفتها أو المحاضرات اللي ألقيتها علشان نطلع عليها.. لا.. روحوا شوفوا القرآن، وشوفوا الحاجات دي كلها حتلقوا هذه الحقائق ماهياش من تأليفي أنا ولا من صنعي أنا. أنا بس بنبه عليها فقط...».

وقد جاء في خطابه في ذكرى المولد النبوي الشريف في عام 1978م: «إذا أتينا إلى الفصل الأول من الكتاب الأخضر مثلاً فإن هذا الكتاب هو عبارة عن ترجمة أو تفسير لآية واحدة من القرآن الكريم.. **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾** وهي مفتاح هذا الباب. إذا لا يوجد معنى عملي لهذه الآية إلا بقيام المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية، والنقابات المهنية حيث تصبح هذه الأمة تتشاور في أمرها، ويصبح أمرها شورى بالفعل.. عندما يأتي الحديث عن الفصل الثاني من الكتاب الأخضر، فإننا سنجده أيضاً ترجمة حقيقية لأوامر ونواه من عند الله وردت في الكتاب. والفصل الثاني: هو تحقيق العدالة الاجتماعية ولجعل الناس متساوين كأسنان المشط وتطبيقاً للآية الكريمة التي تتضمن معنى: إن الله يريد للمؤمنين أن يكونوا أعزة والتي تنهى عن أكل أموال الآخرين بالباطل. ويصحح الفصل الثالث الانحرافات الموجودة في المجتمع والتي لا تتفق مع القرآن فيما يخص الفرد والأسرة والعائلة والقبيلة والأمة والأجناس والأقليات المضطهدة».

إن ما يميز معمر القذافي عن سائر المفكرين المعاصرين هو ثقته المطلقة في الإنسان فجاءت النظرية العالمية الثالثة، على حد تعبيره، نظرية تؤمن بأن كل فرد يمتلك من القدرات الروحية والوجدانية والفكرية والنضالية ما تؤهله بأن يكون

سيد نفسه وقادراً على تقرير مصيره دون وساطة أي جهة خارجة عنه. فلا وسيط بين الإنسان وخالقه وبين الإنسان وسلطته وبين الإنسان وثروته وبين الإنسان وسلاحه. إنها نظرية تخلق صلة جديدة وتضامناً وثيقاً خالياً من كل قلق شخصي أو قومي. فعلى جميع الناس أن يسهموا في عمل البشرية المشترك. وإذا اندمج العمل الفردي بالعمل العام يعود الجهد المطلوب من كل فرد لا يعد تضحية بل توطيناً لرأس المال الإنساني. ولا يمكن اندماج المصلحة الفردية والمصلحة العامة إلا في الحقل الخلقي والروحي. وقد درس علماء الاجتماع هذه القضية منذ زمن بعيد لكنهم لم يتوصلوا إلى حل لها لأنهم لم يتصوروا إلا وحدة مصالح مادية، ولم يبحثوا عن وحدة سواها. وقد برهنت النظريات الخلقية الاشتراكية عن ضيق مخز في المخيلة، وهي لا تهمل السايكولوجية الإنسانية وكنوزها فحسب بل هي لا تراعي التبيوءات وتحويلات الأنظمة القائمة، وهي تحترم فكرة الفئات السياسية وفكرة الفئات الحزبية وهي مصطنعة، قد تكون أحياناً مفيدة عند العمل لإصلاح خطأ ما، لكنها تؤدي غالباً إلى الحد من الحرية بل الديكتاتورية. وهذا مصير كل علم للأخلاق مادي الصبغة. وقد شهد العالم كثيراً من التجارب في عصرنا وفي سائر العصور. وكل محاولة من هذا النوع إنما مصيرها الفشل.

يبشر معمر القذافي بعصر إنساني جديد تنتصر فيه حرية الإنسان انتصارها النهائي. هذا العصر يسميه بـ (عصر الجماهير) ويقول «الكتاب الأخضر» (الصفحة 71) «وأخيراً!! إن عصر الجماهير وهو يزحف حثيثاً نحونا بعد عصر الجمهوريات يلهب المشاعر.. ويبهر الأبصار. ولكنه بقدر ما يبشر به من حرية حقيقية للجماهير... وانعتاق سعيد من قيود أدوات الحكم... فهو ينذر بمجيء عصر الفوضى والغوغائية من بعده، إن لم تنتكس الديمقراطية الجديدة التي هي سلطة الشعب... وتعود سلطة الفرد أو الطبقة أو القبيلة أو الطائفة أو الحزب».

وقد احتل معمر القذافي موقعه في قلب مسيرة التطور الإلهية فكراً وعملاً على طريق الأنبياء والرسل، للسير بالإنسانية إلى عصر تاريخي جديد. فعلى الصعيد الفكري ابتدع معمر القذافي نظاماً علمياً وواقعياً وعملياً يمكن الإنسانية في أي مكان من تطبيق نظام الديمقراطية المباشرة بأبعادها الروحية والفكرية والأخلاقية وأبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وقد جاء في «الكتاب الأخضر» (الصفحات 45 ـ 47).

«المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية هي الثمرة النهائية لكفاح الشعوب من أجل الديمقراطية، المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية ليست من صنع الخيال بقدر ما هي نتاج للفكر الإنساني الذي استوعب كافة التجارب الإنسانية من أجل الديمقراطية».

«إن الديمقراطية المباشرة هي الأسلوب المثالي الذي ليس محل نقاش أو خلاف في حالة تحقيقه واقعياً، وبما أن الشعب مهما كان عدده يستحيل جمعه دفعة واحدة ليناقش ويتدارس ويقرر سياسته، لذا انصرفت الأمم عن الديمقراطية

المباشرة، وبقيت مجرد فكرة طوباوية بعيدة عن دنيا الواقع. وقد استعيض عنها بنظريات حكم عديدة كالمجالس النيابية والتكتلات الحزبية، والاستفتاءات التي أدت جميعها إلى عزل الشعب عن ممارسة سياسة شؤونه. وسلب سيادته واحتكار السياسة والسيادة من قبل تلك الأدوات المتعاقبة والمتصارعة على الحكم من الفرد إلى الطائفة والقبيلة إلى المجلس أو الحزب. ولكن الكتاب الأخضر يبشر الشعوب بالهداية إلى طريق الديمقراطية المباشرة وفق نظام بديع وعملي... وحيث إن فكرة الديمقراطية المباشرة لا يختلف عليها اثنان عاقلان على أنها المثلى... بيد أن أسلوب تطبيقها كان مستحيلاً... وحيث إن هذه النظرية العالمية الثالثة تقدم لنا تجربة واقعية للديمقراطية المباشرة، إذ انحلت مشكلة الديمقراطية نهائياً في العالم.. ولم يبق أمام الجماهير إلا الكفاح للقضاء على كافة أشكال الحكم الديكتاتورية السائدة في العالم الآن، والتي تسمى زيفاً، بالديمقراطية بأشكالها المتعددة.. من المجالس النيابية إلى الطائفة والقبيلة والطبقة إلى الحزب الواحد إلى الحزبين إلى تعدد الأحزاب!!».

وعلى الصعيد العملي والنضالي فقد تحولت ثورة الفاتح العظيم إلى ثورة إنسانية عالمية هدفها الدخول بالإنسانية إلى عصر جديد، عصر تاريخي جديد لا سابق له منذ خروج الإنسان من العصر الحجري المصقول وإلى اليوم، أي الانتقال من عصر الجمهوريات المتوجة وغير المتوجة إلى عصر الجماهيريات، وتكتسب ثورة الفاتح العظيم مكانتها كثورة تاريخية بالمعنى التاريخي للثورات لمحاولتها اقتحام عصر إنساني جديد تنتصر فيه حرية الإنسان انتصارها النهائي. وقد تنتكس ثورة الفاتح العظيم ولكن سيحفظ لها التاريخ اقتحامها الجريء لعصر الجمهوريات وتستمر هذه التجربة منارة عملاقة تضيء للإنسانية الطريق الأوحد للانتصار النهائي للحرية على كوكبنا الأرضي.

ولنقل مع بيار لوكونت دي نوي ومعمر القذافي:... حبذا لو تذكر الإنسان أن مصير البشرية مصير لا مثيل له، وأن بلوغه يتوقف، بقسط وافر، على إرادته المسهمة في العمل التقدمي، حبذا لو تذكر أن القانون هو الآن كما كان في الماضي قائم على الكفاح، وإن هذا الكفاح لم يفقد شيئاً من حدته بانتقاله من الصعيد المادي إلى الصعيد الروحي. حبذا لو تذكر أن كرامته ونبله كإنسان، يجب أن ينبثقا عما سيقوم به من مجهود ليتحرر من العبودية ويخضع لأعمق أمانيه. وخصوصاً حبذا لو تذكر أن الشرارة الإلهية فيه وحده. وأنه حر في أن يحرقها ويخمدها أو أن يتقرب إلى الله وأن يعمل بنشاط معه ومن أجله.

المراجع

(1) علي عيسى عثمان، الاعتراف بالإنسان هو الأصل في حقوق الإنسان: «الإسلام والديمقراطية».
(2) إبراهيم بشير الغويل، «البعد القومي والديمقراطية بتأصيل عربي إسلامي».
(3) إبراهيم بشير الغويل، «الطريق الثالث».
(4) رؤوف عبيد، «مبادىء الإجراءات الجنائية في القانون المصري».
(5) محمد عبد المنعم بدر وعبد المنعم بدراوي، «مبادىء القانون الروماني تاريخه ونظمه».
(6) روجيه غارودي، «البديل».
(7) آلفن توفلر، «حضارة الموجة الثالثة».
(8) آلفن توفلر، «تحول السلطة».
(9) ادوارد ليوتاك، «انهيار الحلم الاميركي».
(10) معمر القذافي، «الكتاب الاخضر».
(11) (مجموعة باحثين) «تطور الفكر السياسي».
(12) خطاب القذافي في عيد ميلاد الرسول ﷺ، عام 1978م.
(13) بيار لوكونت دي نوي، «مصير الإنسان».
(14) هانا أرندت، «في الثورة» «On Revolution».
(15) هيربرت ماركوز، «الإنسان ذو البعد الواحد» One Dimension Man.
(16) غوردون تشايلد: «ماذا حدث في التاريخ؟» «What Happened In History?».
(17) ميشلز «Michels»: «Political Parties: A Sociological Study of Logarchic Tenency of Modern Democracy».

• إبراهيم الزروق الشريف(*)

الشورى كأساس للوحدة والتضامن العربي

(*) أستاذ العلوم الاجتماعية والتطبيقية بجامعة الفاتح.

مقدمة

لقد تبين من تجارب الأمم في الديمقراطية بمختلف تطبيقاتها في عالمنا المعاصر أنها نظام حكم يعبر عن مذهب سياسي يقود إلى الأغلبية العددية، وقد بدأ تطبيق هذا المذهب أساساً في النظم الليبرالية التي تستخدمه لكي تطلق العنان لتسلط الأفراد والجماعات والأحزاب وفرض أهوائهم دون حدود وانتهى بالفلسفة الجماعية الماركسية التي ترتكز على جدلية مادية افتراضية تؤدي إلى ديكتاتورية جماعة حزبية تسد الباب أمام كل الاجتهادات الفردية والآراء التي تخرج عن نطاقها أو تتعارض معها.

وأمام رفض الإنسان المعاصر لهذه الاتجاهات السياسية وما تعبر عنه من تسلط فإن منهج الشورى يعتبر البديل المناسب حيث إنه يضمن للإنسانية ما تستحقه من صلاح واعتدال وتطلع إلى أقصى درجات التقدم الإنسانية، وتقاوم الانحرافات التي مكنت سلاطين هذا الزمان من توسيع سلطانهم وتمكين أعوانهم من ممارسة أقسى أنواع البطش والطغيان والتي تحرم الأفراد من حقوقهم الإنسانية وحريتهم العامة والخاصة فهي منهج يعطي الفرصة لمعالجة عيوب النظام النيابي الديمقراطي كما جاءت به الليبرالية أو الفلسفات المادية الذي يفتقر إلى الرصيد الخلقي والضمير الاجتماعي الذي توفره التربية الدينية، وبهذا حاولنا في هذه المحاولة المتواضعة مناقشة الشورى من حيث تفسيرها، وكأساس للوحدة والتضامن ثم مناقشة آلية المؤتمرات الشعبية كنموذج لتطبيقها.

المقصود بالشورى

تحجب عقيدة التوحيد دعوى السيادة أو السلطة المطلقة عن البشر كافة وعن الحكام جميعاً سواء أكانوا أفراداً أم جماعات، تمثل أقلية أو أغلبية، حيث يقول

سبحانه وتعالى: ﴿**لست عليهم بمسيطر**﴾[1]، ويقول ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾[2]. وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد أعلن لرسوله الكريم أنه ليس عليهم بمسيطر وأمره بأن يشاور أصحابه، في طبيعة الحال أن ما لا يجيزه الله لرسوله من سيطرة لا يمكن أن يجيزه لغيره من بني الإنسان كانوا أفراداً أو جماعات في شكل مجالس أو أحزاب. لذلك فإن الشورى من حيث ضرورتها أمر لا جدال فيه وإن الالتزام بها أمر واجب، ولكن من حيث الأسلوب الأمثل لتطبيقها فذلك باب متروك للبحث والاجتهاد. وقد تباينت وجهات النظر حول تفسير مصطلح «الشورى» وشموليتها واختلط الأمر عند البعض فهناك من جمع بين الشورى والاستشارة وتعددت التفاسير من شورى فردية وتتمثل في الآتي[3]:

1 ـ استشارة فرد الخبراء والمستشارين في شأن من شؤونه الفردية أو شأن عام يدخل في اختصاصه للاستنارة بوجهات نظرهم وتمثل مشورة اختيارية.

2 ـ طلب القاضي أو فرد من الأفراد من العلماء المتخصصين أو هيئة عامة رأيهم في حكم الشرع ليستنير به قبل أن يصدر حكمه في حدود اختصاصه ويمثل هذا النوع مشورة علمية أو فقهية.

شورى جماعية وتتمثل في الآتي:

1 ـ طلب هيئة أو لجنة تتولى سلطات معينة الرأي من الخبراء والمتخصصين للاستعانة به في اتخاذ قرار في أمر يختص بالتصرف فيه طبقاً للتشريعات المعمول بها وينتج عن ذلك مشورة اختيارية كذلك.

2 ـ تشاور جماعة مسؤولة من أهل الحل والعقد أو ممثلي الأمة بشأن قرار سياسي أو اجتماعي مثل اختيار رئيس أو ولي أو اتخاذ قرار بشأن أمر هام من الشؤون العامة ويكون صدور القرار بالإجماع أو الأغلبية وهذه شورى جماعية ملزمة.

3 ـ تشاور ممثلي الأمة.. أهل الحد والعقد المفوضين منها لوضع نظامها الدستوري أو قوانينها الأساسية أو تحديد شروط البيعة لمن يتولى الرئاسة وهذه فقهية دستورية ملزمة.

4 ـ تشاور المجتهدين وأهل العلم باستنباط حكم فقهي في ما لم يرد بشأنه نص في الكتاب والسنة إذا صدر بالإجماع وأقرته الأمة بالإجماع.

5 ـ تشاور جماعة تجمعهم قناعة سياسية مشتركة في البحث عن سبيل يمكن من الوصول إلى السلطة أو الحفاظ على وجودهم فيها كتشاور أعضاء الحزب حول كيفية الوصول إلى السلطة أو الحفاظ عليها.

ونحن لا نجاري كثيراً من المؤرخين المعاصرين الذين لا يميزون بين «الشورى» الجماعية المنشئة للقرار الجماعي الصادر عن جميع أفراد المجتمع

بشكل جماعي في شؤونه العامة وبين الاستشارة أو المشورة أي طلب الفتوى أو مجرد الرأي من المتخصصين لمجرد الاستنارة به في شأن من الشؤون سواء كان فرداً صاحب سلطة أو جماعة لها صلاحية اتخاذ القرار، ونجاري الشاوي رأيه الذي يرى ضرورة التمييز بين هذه المصطلحات وتخصص كل منها بصورة معينة[4].

إن التمييز بين «الشورى» بمعناها الدقيق والمشورة بدرجاتها المتفاوتة ضروري ليكون واضحاً تحديد المقصود بالمصطلحات المتعددة ويجب ألا نعتبر جميع الاصطلاحات المتعلقة بالشورى مترادفات لأن ذلك يبعدها عن معناها الحقيقي، وقد يكون تصوير الشورى على أنها «ديمقراطية» يبعدها عن المبادىء الخلقية والقيم المعنوية التي ترتكز عليها.

ونحن لا نوافق على أن الاستنارة برأي خبير أو حكيم أو صاحب تجربة ومعرفة أو فتوى فقهية أو عالم قانوني ترقى إلى مستوى «الشورى» محل اهتمامنا في هذه المحاولة المتواضعة، لأن المستشار أو المفتي ليس صاحب القرار ولا يساهم في صنعه، بل هو مجرد رأي أو فتوى ورأيه وفتواه، غير ملزمين لمن استفتاه أو استشاره أو شاوره ويتوقف العمل برأيه على قناعة من شاوره وألزم نفسه به بإرادته[5].

إن «الشورى» التي نقصدها تلك التي تهدف إلى تأكيد مبدأ حرية الشعوب وحقها في تقرير مصيرها، وتقييد سلطة الحكام ومنعهم من الانفراد بالقرارات التي تخص شؤون الأمة[6].

بمعنى التشاور الذي ينتج عنه قرار من كل الجماهير التي يتكون منها المجتمع نفسه مباشرة سواء كان موضوع التشاور قراراً سياسياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً أو علمياً، وبحيث يقوم التشاور بينهم أساساً على مبدأ الحرية التي تحقق الحوار المتبادل والتشاور في ما بينهم على أساس مبادىء ثابتة ومستقرة تنبع من عقيدة وشريعة تؤكد إرادة الجميع وتستند إلى التفكير الجماعي وتهدف إلى تحقيق التوازن العادل والدقيق بين حرية الأفراد والجماعات في المجتمع.

إن قرارات «الشورى» يجب أن يسبقها الحوار والتشاور الذي يعطي الحق للجميع في المشاركة في صنع القرار، وإن حرية الرأي هي جوهر «الشورى» محل اهتمامنا، ولا يعقل أن يتم التشاور بين أفراد المجتمع إذا لم يكونوا جميعاً متمتعين بحريتهم الكاملة في الحوار وإن قوله تعالى: **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾**[7] يستوجب حرية التشاور الذي يقوم أساساً على حرية الرأي، وعليه فإننا نرى بأن الشورى بهذا المعنى واجبة ويجب الالتزام بها حتى تضمن الإنسانية ما تستحقه من صلاح واعتدال، وتقدم، وفي غير هذا المعنى لا ينطبق عليها مبدأ الإلزام ولا ينطبق عليها بأنها «شورى» وإنما هي استشارة أو مشورة أو طلب رأي ولو سماها بعض الكتاب شورى[8].

الشورى كأساس للوحدة والتضامن

يجب أن يعي كل عربي ومسلم سواء كان في موقع المواطنة أو في موقع المسؤولية بأن عالم اليوم غير عالم الأمس، إنه عالم الصناعات المتقدمة، والطاقة الذرية والأقمار الصناعية التي تتطلب التكاليف الكبيرة والنفقات الباهظة، ولا مجال فيه للأقطار العربية والإسلامية للبقاء أو أن تسير في طريق التنمية الحقيقية والتحرر السياسي والاقتصادي والفكري مع التقدم وعدم توحيد جهودها وإمكاناتها ولا يمكن أن تتخلص من التبعية بأوضاعها الحالية.

إن الدول العربية والإسلامية أو حتى بقية الدول النامية التي يغرها حكامها وزعماؤها بالسير منعزلة في هذا العصر تحاول المستحيل وتسير في طريق الانتحار، لأنها تحكم على نفسها بالبقاء في حالة التخلف والضعف مما يعرضها لمطامع القوى الكبرى وتحرم نفسها من مزايا التقدم العلمي والصناعي والفكري، الذي أصبح يحتاج إلى موارد ضخمة وطاقات بشرية وعلمية لا يمكن توفيرها مع التجزئة والتقزم مهما تكن عبقرية وشجاعة قادة الأقطار العربية والإسلامية ولا لدى أي دولة عربية أو إسلامية مهما خدعها قادتها وأوهموها بأنهم يستطيعون أن يصنعوا لها المعجزات[9].

إن التناقضات التي تهيمن على عالم اليوم تفرض السير في اتجاه مناقض للتجزؤ والتقزم، وقد أصبح العالم تسيره ضرورات التجمع والوحدة وأن الشعوب الصغيرة يدفعها واقعها نحو الوحدة. لهذا فإن نشاط المثقفين والمناضلين العرب وكذلك المسلمين يجب أن يتجه نحو خلق وعي وحدوي ومكافحة كل الاتجاهات الإقليمية، لأن ذلك وحده الكفيل بأن يؤهل العرب والمسلمين لأن يحولوا أمتهم إلى أمة فاعلة ويتيح لها فرصة تحرير أراضيها المحتلة ومقدساتها.

لقد أصبح من المؤكد أنه لا مجال للأنانية الوطنية، وأصبح لزاماً على المثقفين العرب والمسلمين الدخول في مرحلة الكفاح المشترك والجهاد الموحد لإخضاعها للاتجاه الوحدوي وإنشاء الإطار السياسي الذي يمكن شعوبها من المشاركة الفعلية والجادة في تقرير المصير وصنع السياسات التي تحقق تضامنها وتعاونها الكامل في كفاحها المشترك وتحقيق الاتحاد الذي تدعمه الشعبية وتدفعه نحو وحدة شاملة في كل مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية والعقائدية.

ومن الطبيعي إذن أن تدرك الشعوب في الوطن العربي والعالم الإسلامي بأنها لن تستطيع البقاء ولا النمو ولا النهضة إلا إذا سارت مع الاتجاه الذي تفرضه روح العصر ومقتضياته. إنها لا بد أن تعلم حق العلم بأنها لا يمكن لها الخروج من حالة التخلف التي تعانيها ولا تحرير أراضيها ومقدساتها المحتلة ولا يمكن أن توقف الزحف الاستعماري الذي يستهدف وجودها والسيطرة على ثرواتها إلا إذا تجاوزت حالة التجزئة المفروضة عليها، ودخلت كغيرها من الشعوب المتقدمة في مرحلة التجمعات الإندماجية والحضارية. وحوّلت كفاحها الوطني إلى

كفاح أوسع نطاقاً على مستوى الوطن العربي والعالم الإسلامي[10].

لقد أصبح السير في طريق التجمع والاندماج وتحقيق التكافل والتضامن بين أفراد الأمة وهيئاتها وشعوبها وأقطارها ضرورياً، وقد نصّ القرآن الكريم صراحة على هذا المبدأ في قوله تعالى: **﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾**[11] وقوله كذلك **﴿وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون﴾**[12]. وقوله تعالى: **﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾**[13]، وقوله تعالى: **﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم﴾**[14].

كل ذلك للحفاظ على وحدة المجتمع وتماسكه حتى لا يضعف بنيانه. وليس من باب المبالغة القول بأن الوحدة هي وسيلة لحماية الأمة من الأخطار التي تهددها ومن مطامع الكتلة الغربية ومنظمة شمال الأطلنطي وغيرها من التكتلات التي تستهدف هذه الأمة في وجودها وثرواتها ومقدساتها.

ولكن السير في طريق التجمع والاندماج الذي تفرضه الضرورة في هذا العصر يحتاج إلى إدارة جماعية. وهذه الإدارة الجماعية تستلزم وحدة الإرادة، وإن وحدة الإرادة المطلوبة لا تأتي إلا بمشاركة كل الجماهير في صنع التوجه المرغوب، وإن الحفاظ على الترابط والتضامن بين أفراد المجتمع وحمل الجماعة على التفكير في المسائل العامة والاهتمام بأمرها والنظر إلى مستقبل الأمة نظرة جدية والتخلص من الفتن التي هي أشد من القتل تستوجب مبدأ استقلال الإرادة والمساواة وتفرض ضرورة العمل بما أنزله الله سبحانه وتعالى بشأن ممارسة السيادة والسلطة أي العمل بـ «الشورى».

وأن الشورى كغاية نبيلة وكأساس للتماسك والتعاضد جاءت حتى للرسول ﷺ في صورة أمر قاطع في قوله تعالى: **﴿وشاورهم في الأمر﴾**[15]. مما يؤكد أنها واجبة وليست منة أو تفضلاً من صاحب سلطة أو مسؤول فهي واجب سياسي واجتماعي عند ممارسة الحكم. وفي كل الشؤون السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وتذكر السيرة النبوية أن الرسول ﷺ كان دائماً ملتزماً بالشورى، في ما لم ينزل به الوحي بل كان كثيراً ما يرجع عن رأيه إلى رأي أصحابه[16]. وقد جاء ما يؤكد ضرورة العمل بالشورى في الشعر العربي حيث يقول شاعرهم:

رأي الجماعة لا تشقى البلاد به ... رغم الخلاف ورأي الفرد يشقيها

فهذا الشاعر الحكيم يريد أن يذكر الإنسانية بالقانون الطبيعي الذي يقود إلى التماسك والوحدة. وأمام هذا العرض المتواضع لا بد من تأكيد أن طريق الوحدة ليس سهلاً وأن طموح الشعوب لبناء وحدتها يحتاج في الواقع إلى عزيمة وتصميم وتضحيات وتخل عن الأنانية من قادة الأمة وساستها وترك الوطنيات الضيقة التي أوجدها الاستعمار، ويستلزم بناء فكري عميق الأساس وبعيد الجذور يرقى

بالمواطن إلى درجة كافية من الإيمان بوحدة الأمة ويولد لديه الرغبة الأكيدة في المشاركة في حق تقرير المصير والعمل على إزاحة كل المعوقات التي تحول دونه.

وأمام الأخطار المعاصرة التي تستهدف العرب والمسلمين فإن وحدة الأمة العربية والإسلامية الشاملة في كل مظاهر الحياة الاقتصادية والثقافية والعقائدية هي الحصن الذي يحميها من أن تبتلعها التكتلات العالمية التوسعية والدول الكبرى العملاقة التي تعيش جنون القوة. وإن الطريق لهذه الوحدة الضرورية تستلزم قاعدة شعبية متماسكة، وإن هذا التماسك المطلوب أساسه التعاون والتضامن والتكافل بين كل الجماهير بحيث لا تتقاسمها لا حزبية ولا قبلية ولا طائفة، وهذا المطلب لا يتأتى ولا يمكن تحقيقه بدون مشاركة كل الناس في حق تقرير المصير. وبهذا فإن السبيل الوحيد والأمثل لتماسك الشعب أي شعب ووحدته هو العمل بمبدأ «الشورى» التي ترتكز على عناصر أساسية تضمنها التعريف الذي قدمناه سلفاً نوجزها في ما يلي:

1 ـ مشاركة كل المجتمع في تصميم السياسات وصنع القرارات التي تتعلق بالشؤون العامة.

2 ـ ضمان حرية الرأي لكل أفراد المجتمع وحقهم في مناقشة جميع الآراء بكامل حريتهم قبل إقرار السياسة واختيار القرار.

3 ـ التزام جميع أفراد المجتمع بتنفيذ القرار الذي يتخذونه باعتباره صادراً عنهم جميعاً أو على الأقل نال موافقة أغلبيتهم.

4 ـ تمكين الأفراد الذين يتكون منهم المجتمع من الموازنة بين الآراء المختلفة، موازنة موضوعية من حيث صلاحية كل منها بالنسبة لمجتمعهم وعدالته وإجراء عملية المفاضلة بين مختلف الآراء المطروحة عند تطبيق عملية الشورى.

5 ـ الحيلولة دون طغيان الفرد الزعيم الملهم أو الأوحد أو القبيلة أو الجماعة أو الشلة وما إلى ذلك من محاولات تغليب الآراء وعمليات التسلط عند ممارسة الشورى.

وبهذا يمكن التأكد من أن الشورى ليست مجرد نظرية سياسية أو نظام حكم كالديمقراطية وإنما هي منهج اجتماعي وأخلاقي للتشاور والتعايش والتضامن والتكافل الشامل، وهي بمدلولها الواسع مذهب سياسي يجعل الشعب سيد نفسه ومصدراً حقيقياً لكل السياسات والقرارات ومسؤولاً بالفعل عن تقرير مصيره، ويؤكد قيمة الإنسان وتكريمه وترسيخ العدالة والمساواة[17].

وهكذا تعد «الشورى» أساس الحكم السليم ودعامة أولى من دعائم التماسك الشعبي، ولعظم مكانة الشورى في الإسلام خصص الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم سورة بأكملها تعرف باسم الشورى[18].

ويرى الشيخ محمد عبده[19] في سورة آل عمران آية أخرى أكثر دلالة على الشورى وهي قوله تعالى: **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾**[20]. وتفيد الإشارة إلى الأمة هنا تأكيداً على الوحدة والتضامن، وفي الحديث «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» ما يفيد تقرير مصير الأمة ليس من مسؤولية فرد أو نخبة ولكنه مسؤولية جماهير الشعب وبحيث يتم تحمل المسؤولية بشكل جماعي وممارستها كذلك من قبل كل الناس الذين يتألف منهم المجتمع.

وقد اتفق الفقهاء على أن الحكم الذي يقود إلى التقدم لا بد من أن يقوم على دعائم أساسية أهمها الشورى والعدل وإذا توافرت هذه الدعائم الأساسية فلا جدال في أن المجتمع سيسوده التماسك والتعاون والوحدة. وهناك أمثلة كثيرة على استخدام الشورى بين المسلمين إبان قوتهم.

نظام المؤتمرات الشعبية كآلية لتطبيق الشورى

تعني فكرة التمثيل والنيابة كما سبق أن أوضحنا تحجيم المشاركة في تصميم السياسات وصنع القرارات التي تتعلق بشؤون الأمة في شخص النيابيين، وأصبح التمثيل والنيابة ديكتاتورية أقل حدة من ديكتاتورية الامبراطور أو الديكتاتور وحلت النخبة السياسية محل الحاشية الملكية أو شاركتها في الحكم، ولكن ذلك لم يحل مشكلة الحكم بل أفسد السياسة وأدى بالبشرية إلى كوارث تهدد وجودها مثل الحروب الكونية والتدميرية، وبروز السياسات الفردية التي أدت بالبشرية إلى سياسات الحصار والأوبئة الفتاكة بالبيئة وسياسات التوسع.

والجدير بالذكر أن الحل العلمي لكل هذه المشاكل يكمن في «الشورى» التي أعطت لكل فرد وزناً في الحياة العامة بما عليه من مسؤولية وما له من حقوق، حيث سوت بين الفقير والغني، الضعيف والقوي.. إلخ، وذلك في ما يخص تقرير مصير الأمة وتحديد المسارات العامة للسياسات بمختلف أشكالها ومضامينها سواء كانت اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية أو ثقافية. بمعنى كل إنسان في المجتمع مسؤول، ومن حقه أن يشارك في صنع القرار الذي يمس شؤون حياته، حيث يقول الله سبحانه وتعالى: **﴿وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾**[21]. وكما سبق أن أوضحنا في الحديث «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» وهذا يعني عدم ترك الأمور لمجلس أو نخبة أو حزب أو قبيلة أو صفوة، بل كل الناس سواسية وجميعهم يجب أن يكون مسؤولاً يشارك في تصميم السياسات وصنع القرارات التي تمس حياة الأمة، ويجب ألا تبقى الجماهير في الهامش تنتظر من يقرر لها شؤون حياتها

ويحدد معالم مستقبلها بمن في ذلك النخبة أو الصفوة الذين اختلط الأمر بشأنهم لدى بعض المفسرين والفقهاء.

وأمام هذه الضرورة بقي السؤال يتمحور حول الآلية المناسبة لتطبيق الشورى في عالمنا المعاصر.. فهل آلية المؤتمرات الشعبية التي قدمتها النظرية الجماهيرية تمثل آلية مناسبة لتطبيق الشورى في هذا العصر؟ وهل العمل بنظام المؤتمرات الشعبية على المبادىء التي أرستها الشورى؟

باعتبار هذا التساؤل يقول الله سبحانه وتعالى في إطار تكريم الإنسان ﴿ليستخلفنهم في الأرض﴾[22]، ويجري تفسير هذه الآية على أن الضمير هنا في صيغة الجمع فقال: «ليستخلفنهم» أي كلهم لا بعضهم. بناء عليه فإن تسيير شؤون المجتمع ليس مسؤولية فرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو جماعة برلمانية بل إرادة الأمة بأسرها كما سبق أن أوضحنا... مما يستوجب العمل «بالشورى» بين الأفراد كلهم. وعليه تبرز ضرورة منح الإرادة فرصتها في صياغة المصير توخياً للترابط والتماسك والوحدة.

وعلى الرغم من أن الشورى أسلوب ناجح وسليم للوصول إلى المجتمع المتماسك، وصيغة علمية لحل مشكلة السلطة والسيادة وسبيل مثالي لمنع الفتن والاقتتال لم تصل أي ثورة من الثورات القديمة والمعاصرة إلى تقديم نموذج علمي لممارستها، وبهذا ظلت ثورات راكدة لأنها لم تبن الدولة على الشورى.

وقد وقع كثير من المفكرين في خطأ وذلك بتفسيرهم أن الديمقراطية التقليدية تمثل الشورى. وأمام هذا الخطأ في التفسير والتقلبات السياسية التي يعانيها الوضع الدولي المعاصر وتنقله من أيديولوجية إلى أخرى، والتي لم تستجب إلى طموحات الإنسان في ممارسة حقه في تقرير المصير كما أوجبته الشورى لا بد لنا من استعراض نظام المؤتمرات الشعبية الذي أوجدته «نظرية الديمقراطية الشعبية المباشرة» بدقة وذلك للوقوف على مدى ملاءمته لتطبيق نظرية الشورى.

وباستعراضنا مرة أخرى للأسس التي سبق ذكرها وترتكز عليها الشورى، والمبادىء التي تؤكدها الديمقراطية الشعبية المباشرة بكل معانيها الشعبية يمكننا أن نخلص إلى أن الأصول الكلية التي أرستها الشورى كما جاء بها الإسلام تنسجم تماماً مع المبادىء التي جاءت بها نظرية الديمقراطية الشعبية المباشرة وتتلخص في الآتي[23]:

1 ـ حكم الشعب بالشعب وللشعب بحيث يكون كل الشعب مصدر السيادة ويشارك كل فرد في تقرير المصير وصنع السياسات والقرارات التي تمس حياته.

2 ـ باعتبار المسافات الجغرافية التي تفصل بين الناس والضخامة السكانية التي

وصلت إليها المجتمعات البشرية المعاصرة، وبما أنه من غير الممكن أن يجتمع كل الشعب في مكان واحد والذي يصل إلى الملايين كان لا بد من تقسيم الناس إلى مؤتمرات شعبية لتسهيل عملية التشاور، وحتى يكون في الإمكان أن تمارس السيادة منهم جميعاً، وبحيث تتكون الآلية من مؤتمرات شعبية أساسية تمارس من خلالها السيادة وتحديد المسارات والسياسات وصنع القرارات، ومؤتمرات شعبية أقل انتشاراً للصياغة وتوحيد القرارات المتعلقة بالشؤون الوطنية والقومية والدولية، ومؤتمرات تخصصية مثل الاتحادات والنقابات لإعطاء الرأي التخصصي والذي يمكن أن تسترشد به المؤتمرات الشعبية عند انعقادها.

3 ـ الجماهير الشعبية التي تتكون منها المؤتمرات الشعبية ذاتها تختار الأمانات واللجان التنفيذية التي تتولى تنفيذ السياسات التي تصنعها خلال تجمعاتها الشعبية والقرارات التي تتوصل إليها وكذلك الأجهزة التي تساعد على الرقابة والمتابعة.

4 ـ يحق لعضو المؤتمر الشعبي الأساسي حضور جميع دورات الانعقاد العادية والطارئة والمشاركة في صنع كل السياسات العامة وإقرار الخطط ومتابعة إنجازها، وتحديد الميزانيات، ومراقبة صرفها وصنع القرارات على المستوى الوطني والمحلي ومتابعة تنفيذها، وله الحق كذلك في التصعيد لأي موقع متى تراءى للجماهير الشعبية أنه مؤهل لتسييره.

5 ـ الرجال والنساء البالغون متساوون في حق تقرير المصير والمشاركة في رسم السياسات العامة وتصميم الخطط والمشروعات، ولا توجد أي موانع من شأنها أن تمنع المواطن مهما كان جنسه أو لونه المقيم داخل الحدود الجغرافية للمؤتمر الشعبي الأساسي من التمتع بعضويته وممارسة حقه في السيادة وتأكيد إرادته من خلال مؤتمره الشعبي الأساسي.

6 ـ ترتكز نظرية السلطة الشعبية على إلغاء كافة احتمالات التسلط السياسي والاقتصادي أو الاجتماعي من جانب كل الأدوات التي تحاول التسلط وفرض إرادتها على اختلاف صورها، وتؤكد تحقيق العدالة الاقتصادية والاجتماعية وتحرير حاجات الإنسان، وتمنع التمييز بكل مضامينه والاستغلال بكل أشكاله، وذلك ضماناً لحرية الإرادة والرأي بالنسبة لجميع أفراد المجتمع وحتى تتحقق المشاركة الشعبية بالفعل[24].

وبناء على تلك الأصول التي أرستها الشورى وهذه المبادىء التي أكدتها نظرية الديمقراطية الشعبية المباشرة يستنتج الباحث المدقق بأنهما تؤكدان المسارات نفسها وتهدفان لتحقيق الغايات نفسها، وبالتالي يعتبر نظام المؤتمرات الشعبية الذي جاءت به هذه النظرية المعاصرة آلية مثلى لتطبيق الشورى في المجتمعات الإنسانية المعاصرة أو وجهاً إجرائياً مناسباً لها ونموذجاً عملياً ناجحاً

لتطبيقها، ويمثل حلاً لمشكلة التذمر والإحباط والغبن التي عانى منها المجتمع الإنساني عبر مراحل التاريخ المتلاحقة، الناتجة عن ممارسة القهر وإذلال الإرادة.

وبما أننا توصلنا إلى أن الشورى هي السبيل للوحدة والتضامن إذن يمكننا التأكد من أن نظرية الديمقراطية الشعبية المباشرة تعتبر آلية مثلى لتحقيق هذه الغايات النبيلة التي تعكس طموح كل المجتمعات الإنسانية المعاصرة وبالتالي فإن العمل بهذه الآلية في مجتمعاتنا العربية والإسلامية يعتبر ضرورياً توخياً لتضامن أفراده وتقاربهم وتماسكهم وتعاونهم وبالتالي توحيد أمتهم.

الخلاصة

نخلص من العرض السابق إلى أن الطريق الأمثل للحكم في عالمنا المعاصر هو «الشورى» التي تكفل مشاركة كل الناس في ممارسة السيادة. وأن الشورى هي السبيل الوحيد لتخليص شعوب العالم من النزاعات والصراعات على السلطة وويلات الفتن والحروب الأهلية، وعن طريقها فقط يمكن تغليب الإرادة الجماعية على الإرادة الذاتية، وتوزيع مصادر القوة على الناس والاستناد إلى أساس عقائدي يمنع الاستبداد ويحول دون طغيان الفرد أو الجماعة، ويؤكد المشاركة في تقرير المصير.

وما دامت الشورى تكفل مشاركة كل الناس في ممارسة السياسة وتحول دون بروز النزاعات والصراعات على السلطة بحكم أن جميعهم شركاء فلا بد إذن من أن تكون أداة حكم فعالة بالنسبة لتحقيق الوحدة والتماسك والتعاون بين جميع الأفراد الذين يتآلف منهم المجتمع، حيث إن السيادة التي دائماً ما تكون مصدر نزاع عندما تخرج فئة أو مجموعة تحاول احتكار وتغليب إرادتها يمارسها كل الناس على حد سواء.

وإن الآلية المثلى لتطبيق الشورى في عالمنا المعاصر هي نظام المؤتمرات الشعبية، حيث يتم تقسيم الشعب إلى تجمعات شعبية تمكيناً لهم من التشاور وتبادل وجهات النظر والآراء حول كل القضايا التي تهم حياتهم وصولاً إلى القرار الجماعي الذي يعكس إرادة كل الناس الذين يتكون منهم المجتمع... وبذلك تعتبر نظرية الديمقراطية الشعبية المباشرة سبيلاً أمثل لتحقيق الوحدة والتماسك والتكافل بين الناس. ومن هنا لا سبيل لوحدة فعلية تستند إلى التماسك والتكافل للعرب والمسلمين إلا بتبني نظام المؤتمرات الشعبية كآلية لتطبيق الشورى.

الهوامش

(1) القرآن الكريم: سورة الغاشية، الآية 21.
(2) القرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية 159.
(3) توفيق محمد الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، س. م. 1413هـ ـ 1992م، ص 101 ـ 102.
(4) المصدر السابق، ص 102.
(5) المصدر السابق، ص 105.
(6) الشيخ محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، طبعة 1960، ص 52.
(7) القرآن الكريم: سورة الشورى، الآية 38.
(8) الشاوي، ص 106.
(9) المصدر السابق، ص 646.
(10) المصدر السابق، ص 646 ـ 647.
(11) القرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية 103.
(12) القرآن الكريم: سورة المؤمنون، الآية 53.
(13) القرآن الكريم: سورة الانبياء، الآية 91.
(14) القرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية 105.
(15) القرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية 159.
(16) الدكتور محمد التومي، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، الدار التونسية للنشر، تونس 1986، ص 412.
(17) سالم أحمد الماقوري، المثل الاعلى للمجتمع الإنساني كما تحدث عنه القرآن الكريم، دار إقرا للطباعة والترجمة والنشر والخدمات الإعلامية، طرابلس، 1985، ص 275.
(18) يحيى أحمد الكعكي، معالم النظام الاجتماعي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص 72.
(19) نقلاً عن الكعكي، ص 72.
(20) القرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية 104.
(21) القرآن الكريم: سورة الإسراء، (الآيات 13، 14، 15).
(22) القرآن الكريم: سورة النور، الآية 55.
(23) معمر القذافي، الكتاب الأخضر، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس، ص 45.
(24) غارودي، الإسلام والشمولية في العمل السياسي لمعمر القذافي، الندوة العالمية حول فكر معمر القذافي، جامعة كاراكس، 12 ـ 15 نوفمبر 1981، ص 66.

بيان وتوصيات مؤتمر
«بين الشورى والديمقراطية»

في الفترة من 16 ـ 17 من محرم 1418هـ الموافق 23 ـ 25 من مايو 1997م عقد مؤتمر «بين الشورى والديمقراطية» الذي نظمه الأزهر الشريف بالاشتراك مع المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر بالجماهيرية العظمى، وقد افتتح المؤتمر بآيات بينات من القرآن الكريم ثم تحدث كل من: مندوب عن فضيلة الإمام الأكبر شيخ الأزهر ورئيسي جامعتي الأزهر والقاهرة وأمين عام المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر.

وبعد عرض الأبحاث والدراسات ومناقشتها من الحاضرين الذين مثلوا علماء من مصر وليبيا وبلدان أخرى عربية وإسلامية وغربية وذلك على مدى ثلاثة أيام في إحدى عشرة جلسة تناولت موضوعات:

ـ الشورى في الفكر الإسلامي، تطبيقات الشورى في الدولة الإسلامية، بالإضافة إلى موضوع الشورى والنظام الديمقراطي الغربي، وأخيراً موضوع نحو آلية لتطبيق نظام الشورى، مع استعراض بعض التجارب العربية المعاصرة في الديمقراطية.

وفي ضوء نقاش معمق كشف عن أزمة الديمقراطية الغربية، وإسهاماً من العلماء العرب المسلمين في إيجاد حل لهذه الأزمة، يوصي المؤتمر بما يلي:

أولاً: إن الشريعة الإسلامية نظمت مختلف شؤون الحياة انطلاقاً من القواعد الكلية والأصول الشاملة التي وردت في القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، والتطبيق العملي في عهد الخلفاء الراشدين، ثم القواعد والأحكام العملية التي تناولها الفقه الإسلامي، وكتاب السياسة الشرعية على مدى أربعة عشر قرناً. ولا شك أن فقه الشورى يعتبر أحد الفروع التي حظيت بالدراسات المعمقة في الفقه الإسلامي.

ثانياً: إن الشورى نالت حظها من التطبيق في فترات عديدة من التاريخ الإسلامي، وأنه حتى في حياة الرسول ﷺ رغم نزول الوحي كان تطبيق الشورى

امراً واضحاً وكذا في فترة حكم الخلفاء الراشدين، ولم يخل التاريخ الإسلامي بعد ذلك من فترات تم فيها تطبيق الشورى على نحو دقيق، وفترات أخرى اضمحل فيها التطبيق.

ثالثاً: إن ما وضع من أحكام في إطار فقه الشورى يعكس فكر الفقهاء على ضوء معطيات العصر الذي عاش فيه كل فقيه ومن ثم فإن الحلول لم تكن متماثلة دائماً وإنما حملت بشكل عام مرونة الفقه الإسلامي واختلاف الحلول باختلال ظروف الزمان والمكان، وإن ظلت الأحكام والحلول مقيدة بما ورد في المصادر الرئيسية للتشريع الإسلامي من وجوب وإلزامية استطلاع رأي المسلمين في الأمور المهمة وضرورة أن يكون أهل الشورى من أهل الحل والعقد في المجتمعات الإسلامية.

رابعاً: إن الكثير من الدول الإسلامية حديثاً قد تبنت أنظمة غربية للديمقراطية بأشكالها المختلفة حيث تقيم بناء الديمقراطية على مبادىء تتصل بإقامة مؤسسات لأخذ الرأي هي المجالس التشريعية بمختلف أنواعها، حيث يعهد إليها بمهام التشريع والرقابة على تصرفات السلطة التنفيذية، كما تقوم على مبدأ الفصل بين السلطات؛ وإلزام مختلف سلطات الدولة بقواعد المشروعية.

والإسلام لا يمانع من الأخذ بالأسس المتعددة لتنفيذ الشورى من خلال الآليات التي تحقق مشاركة الشعب في تسيير أمور الدولة.

خامساً: يدعو المؤتمر لتفعيل دور المؤسسات المنوط بها مهمة الرأي والتشريع في الدول العربية والإسلامية وذلك من خلال التأكيد على أهمية دورها التشريعي والرباني.

سادساً: يوصي المؤتمر بضرورة الإفادة من مبادىء الإسلام الحنيف وتعاليمه وذلك علاجاً لأوجه القصور والنقص في النظم الديمقراطية المعاصرة.

وفي هذا الصدد يوصي المؤتمر بدراسة أعمق وأشمل لطرح آلية حديثة لنظام الشورى تضمن أوسع مشاركة شعبية... تكون نابعة من شريعتنا الغراء وملائمة لظروفنا ومعبرة عن عمق حضارتنا وأصالتنا وذلك إسهاماً في الفكر الإنساني المعاصر.

سابعاً: يوصي المؤتمر بالاهتمام بتدريس نظام الشورى في الإسلام خاصة في الكليات المعنية بتدريس الشريعة الإسلامية والعلوم القانونية والسياسية والإدارية.

ثامناً: يوصي المؤتمر بدعم التواصل الفكري للعلماء من خلال المنتديات العلمية والثقافية للتأكيد على مبدأ الشورى كنظام شيده الإسلام.

برقية المؤتمر للأخ معمر القذافي
قائد ثورة الفاتح العظيمة
وسيادة الرئيس محمد حسني مبارك
رئيس جمهورية مصر العربية

بسم الله الرحمن الرحيم

إن المؤتمر المنعقد الآن بمدينة القاهرة تحت عنوان (بين الديمقراطية والشورى) والذي يناقش مختلف القضايا المتصلة بتطبيق الشورى والديمقراطية في الأقطار العربية والإسلامية، ليبارك الخطوات المباركة لسيادة الرئيس محمد حسني مبارك والأخ معمر القذافي قائد الثورة في سبيل التنمية والتحديث والدفع قدماً بقضايا الحرية والديمقراطية والشورى في القطرين الشقيقين، ويتقدم بأسمى آيات الشكر والعرفان لهما لدعمهما هذا المؤتمر الهام، ويعرب المؤتمرون عن تأييدهما للسياسات والمواقف الحاسمة في خدمة قضايا الأمة العربية والإسلامية، ويستنكرون الحصار الظالم الذي يتعرض له الشعب العربي في ليبيا.

كلمة الختام

بسم الله الرحمن الرحيم

أيها الإخوة..

نحن ننتمي إلى أمة عظيمة مقاتلة، وفي كل فترة من فترات التاريخ تراجع نفسها، ويهبها الله من يأخذ بيدها إلى مزيد من الصمود والعلو.

ربما نتائج المؤتمر لم تكن مرضية لبعضكم ولكن الموضوع خطير، ويحتاج إلى أكثر من مؤتمر.

أشكر الجميع على المجهود الذي بذلوه خاصة راعي هذا المؤتمر شيخ الأزهر الجليل والمسؤولين في هذا البلد الشقيق.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

أمين عام المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر

الفهرس



المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر
هاتف: 4440705 - 4445565 – مبرق: 20032 - 20668
ص.ب.: 80984 – طرابلس – الجماهيرية العظمى